ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME XIII

CAHIER II

J. CHEVALIER, R. VERNEAUX, M. DE CORTE,
J.-M. LE BLOND, P. MESNARD, A. ROBERT

AUTOUR DU " *DISCOURS DE LA MÉTHODE* "

(1637-1937)



GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXXVII

LE DISCOURS DE LA MÉTHODE

Le 8 juin 1637 paraissait chez Jan Maire, à Leyde, avec privilège du Roi très chrétien, le *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie qui sont des essais de cette Méthode*[1]. Le privilège datait du 4 mai, le contrat d'édition avait été passé par devant maître Laurens Vergeyl, le 2 décembre 1636.

L'édition originale, et ce trait mérite d'être retenu, ne portait aucun nom d'auteur, tant, nous dit Baillet, parce que Descartes regardait la qualité d'auteur d'un œil très indifférent et était fort peu persuadé de la solidité de cette gloire, si contraire au repos, à laquelle les écrivains du commun aspirent par leur plume, que parce qu'il souhaitait, comme il le confesse au P. Mersenne en mars 1637, d'éviter le bruit et de se retenir la liberté qu'il avait eue jusqu'à ce jour, étant bien aise, ajoute-t-il, qu'on ne parle point de tout ce qu'il fait, afin que le monde n'attende rien et que ce qu'il fera ne soit pas inférieur à ce qu'on aurait attendu de lui. Plus curieusement encore, le 8 octobre 1629, à propos du phénomène des parhélies qui lui avait été soumis et qui l'amena, selon sa méthode habituelle, à examiner par ordre tous les phénomènes qui s'y rapportent afin d'en découvrir la cause, il nous révèle, d'un même coup, et sa méthode de travail, et les raisons de sa discrétion : « Car je n'ai point l'esprit assez fort pour l'employer en même temps à plusieurs choses différentes ; et comme je ne trouve jamais rien que par une longue traînée de diverses considérations, il faut que je me donne tout à une matière lorsque j'en veux examiner quelque partie... Mais je pense maintenant en pouvoir rendre quelque raison, et suis résolu d'en faire un petit traité

1. Afin de ne pas multiplier les références, nous nous permettons de renvoyer le lecteur désireux de précisions à notre édition du *Discours de la méthode* aux Horizons de France, à celle des *Lettres sur la morale* chez Boivin, ainsi qu'à notre *Descartes* paru chez Plon.

qui contiendra la raison des couleurs de l'arc-en-ciel, lesquelles m'ont donné plus de peine que tout le reste, et généralement de tous les phénomènes sublunaires... Au reste, je vous prie de n'en parler à personne du monde ; car j'ai résolu de l'exposer en public comme un échantillon de ma Philosophie, et d'être caché derrière le tableau pour écouter ce qu'on en dira. »

Par là se précise l'exacte physionomie de celui qu'on a dénommé à contresens « le philosophe au masque », et qui ne porta, en fait, que le masque de la timidité et non celui de l'hypocrisie, comme lui-même l'indique expressément dans ses *Olympica :* masque de froide et impassible raison dont cet homme sensible, si bien dépeint par Weenix dans le portrait d'Utrecht, se revêtit « pour paraître sur la scène du monde, comme font les comédiens soucieux que le rouge de la honte ne monte à leur front ».

Par là aussi nous comprenons mieux le sens et la portée du Discours, et cette méthode de travail, ou cette « longue traînée de diverses considérations », dont le Discours nous présente tout à la fois le résultat et l'histoire. Le titre à lui seul est significatif. En mars 1636, Descartes indiquait à Mersenne ce titre quelque peu ambitieux : *Le projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, où les plus curieuses matières que l'auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte que ceux mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre.* Un an après, il lui écrit : « Je ne mets pas *Traité de la méthode*, mais *Discours de la méthode*, ce qui est le même que Préface ou Avis touchant la méthode, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler. Car comme on peut voir de ce que j'en dis, elle consiste plus en Pratique qu'en Théorie, et je nomme les traités suivants des *Essais de cette méthode*, pource que je prétends que les choses qu'ils contiennent n'ont pu être trouvées sans elle, et qu'on peut connaître par eux ce qu'elle vaut : comme aussi j'ai inséré quelque chose de Métaphysique, de Physique et de Médecine dans le premier Discours, pour montrer qu'elle s'étend à toutes sortes de matières. »

Ainsi un progrès décisif de sa réflexion l'a fait passer du

système à l'histoire ; de l'unité et de l'universalité abstraite du savoir, conçu sur le modèle d'une *Mathesis universalis*, à l'unité concrète d'une méthode qui se diversifie avec les objets auxquels elle s'applique ; du rêve orgueilleux de la possession à la réalité plus humble de la recherche personnelle ; bref, d'une science du nécessaire et du général à cette science de l'individuel dans laquelle je serais tenté de voir, comme Boutroux, la principale et foncière originalité de l'auteur du *Cogito*. Car l'essentiel du *Cogito* n'est pas la pensée en soi, la *cogitatio* en général, et ce n'est pas de là que part Descartes, comme le croient à tort les modernes partisans d'un « idéalisme » à point de départ nominaliste, qui est tout ce qu'il y a de plus éloigné du dessein et de la pensée réelle du philosophe. L'essentiel du *Cogito*, c'est la forme personnelle, l'*ego*, qui fait l'unité indivisible de la pensée et de l'être, du *cogito* et du *sum;* et c'est de cette « notion particulière », comme il l'a formellement déclaré à Gassendi, c'est de la réalité de son moi pensant que procède toute sa philosophie : d'un moi, au demeurant, dans lequel, à la différence des subjectivistes ou des phénoménologistes, il saisit la forme *substantielle,* universelle et foncière, de l'être en relation avec Dieu. Insistons brièvement sur l'un et l'autre de ces deux points.

Les contemporains de Descartes ne s'y sont pas trompés. C'est bien, comme l'écrit Balzac en 1628, une « histoire de son esprit » qu'ils attendent de lui ; c'est cela qu'il leur a promis, et c'est cela même qu'il leur propose. Il le répète à satiété dans la première partie du Discours : il ne s'y présente nullement en théoricien, ni en philosophe, ni même en savant ; il n'a que mépris pour cette « philosophie qui donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants » ; il estime peu les sciences qui empruntent leurs principes d'une science si incertaine ; et s'il se plaît aux mathématiques à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons, il s'étonne que sur des fondements si fermes et si solides on n'ait rien bâti de plus relevé. Le grand livre du monde lui-même, bien qu'il y ait appris beaucoup plus que dans les livres des hommes, ne lui suffit pas, parce qu'il y remarque quasi autant de diversité qu'entre les opinions des philosophes, sans nul moyen de les départager pour atteindre la vérité. Et c'est pourquoi, nous

dit-il, « je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même... ». C'est donc en lui-même qu'il rentre, et c'est de ce retour sur soi, ou, plus précisément encore, de l'itinéraire qu'il a parcouru pour opérer ce retour sur soi, que nous entretient le Discours. Car, ajoute-t-il, « je serai bien aise de faire voir en ce discours quels sont les chemins que j'ai suivis, ou d'y représenter ma vie comme en un tableau,... ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable... »

Mundus est fabula : telle est la devise que l'on peut lire au livre que le Descartes de Weenix tient ouvert. Et l'on s'en est étonné ; on a hésité à reconnaître dans cette maxime l'auteur de la géométrie analytique, de la loi de la réfraction, du mécanisme universel, du *Cogito,* de la véracité divine. Pourtant c'est par elle que les contemporains de Descartes ont défini le philosophe et le savant qui leur apparaissait plus exactement sous les traits d'un « fabuliste » ou d'un « romancier », le premier qui ait osé traiter de la philosophie en « roman ». Comme il est relaté dans les opuscules posthumes de M. Menjot (1697) : « Feu M. Pascal appelait la philosophie cartésienne le *Roman de la nature*, semblable à l'histoire de Don Quichot. » Le *Discours de la méthode* assimilé à *Don Quichotte!* Qui sait si Descartes s'y fût refusé? Ne propose-t-il pas le Discours comme une fable? N'écrit-il pas au P. Mesland en mai 1645 : « Je souhaiterais que vous eussiez assez de loisir pour examiner plus particulièrement mes Principes. J'ose croire que vous y trouveriez au moins de la liaison et de la suite; en sorte qu'il faut nier tout ce qui est contenu dans les deux dernières parties, et ne le prendre que pour une pure hypothèse ou même pour une fable, ou bien l'approuver tout. Et encore qu'on ne le prît que pour une hypothèse, ainsi que je l'ai proposé, il me semble néanmoins que, jusques à ce qu'on en ait trouvé quelqu'autre meilleure pour expliquer tous les phénomènes de la nature, on ne la doit pas rejeter. » N'introduit-il pas sa Description d'un nouveau monde au chapitre VI du Traité de la Lumière par ces mots significatifs : « Afin que la longueur de ce discours vous soit moins ennuyeuse, j'en veux envelopper une partie dans l'invention d'une Fable, au travers de laquelle j'espère que la vérité ne laissera pas de paraître suffisamment, et qu'elle ne sera pas

moins agréable à voir que si je l'exposais toute nue. » Et plus loin : « Pour faire ici un tableau qui vous agrée, il est besoin que j'y emploie de l'ombre aussi bien que des couleurs claires. Si bien que je me contenterai de poursuivre la description que j'ai commencée, comme n'ayant d'autre dessein que de vous raconter une Fable. »

Mais les termes mêmes dans lesquels Descartes introduit ces fables, et leur contenu réel, nous amènent aussitôt à une précision essentielle. Car enfin les fables, ainsi qu'il l'observe, « font imaginer plusieurs événements possibles qui ne le sont point ». Or l'objet que se propose Descartes n'est pas le possible, mais le réel; ce n'est pas le vraisemblable, mais le vrai. Et ce qu'il cherche au travers de ces hypothèses, de ces imaginations et de ces figures, c'est bien la vérité qu'elles peuvent servir à nous présenter. Plus précisément encore et plus profondément, ce qu'il cherche et ce qu'il trouve au dedans de soi, comme il le confie au marquis de Newcastle, c'est une vérité impersonnelle et universelle : c'est cette intuition ou « illustration de l'esprit par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir »; c'est « une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive » ; c'est une voie d'accès à la réalité des choses, ou, comme il le dit dans la sixième partie du Discours, à la connaissance des « principes ou premières causes de tout ce qui est ou qui peut être dans le monde, sans rien considérer pour cet effet que Dieu seul qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes », pour en déduire après « les premiers et plus ordinaires effets », qui, étant pour la plupart rendus très certains par l'expérience, ne sont pas tant prouvés par les causes qu'ils ne sont expliqués par elles. « Et il me semble que par là j'ai trouvé des cieux... ».

Cette conquête de la vérité, cette découverte de nouveaux cieux, qui fut, comme l'a écrit Péguy, la belle audace de ce cavalier français, — audace grande, mais audace réussie, — voilà ce que nous conte le Discours. Et, au travers de ce qu'il nous dit, on peut suivre en quelque sorte pas à pas l'héroïque histoire de sa conquête et la genèse de son œuvre.

Sorti depuis 1612 du collège de La Flèche où les Jésuites

avaient marqué son esprit d'une empreinte profonde, par les mérites éminents d'un enseignement formateur comme par les manques qui le stimulèrent en lui faisant prendre conscience de son ignorance; après avoir complété la science des livres par diverses expériences, qui lui permirent de s'éprouver dans les rencontres que la fortune lui proposait; après avoir été réveillé par Beeckman, qui lui manifesta les bienfaits de l'alliance entre la physique et la mathématique, — il a, en son poêle, dans la nuit de la Saint-Martin 1619, la révélation de sa méthode, qu'il qualifie en quelques mots dans ses *Olympica :* « X Novembris 1619. Cum plenus forem enthusiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem... » Puis, à partir de cette première, décisive et fort mystérieuse intuition, que nous tâcherons de discerner à ses fruits, tout, dans la vie et dans la pensée de Descartes, s'enchaîne selon un ordre admirable, où se manifeste la fécondité du germe, et que domine la grande loi de l'unité du savoir et de l'intelligence. Il éprouve son idée, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, selon le précepte dont il a fait choix parmi tous ceux de la logique et qu'il expose dans ses *Regulae*. Les éléments dont il était déjà maître, comme sa règle de construction des tangentes, prennent tout leur sens en s'intégrant à l'idée qui les domine et les régit : il y voit un moyen de traiter de l'ordre, de la mesure et des proportions en général, grâce à l'outil algébrique, qui les affranchit de la considération géométrique astreinte au particulier de la représentation imaginative. Bien plus, il discerne dans cette application du nombre à l'espace, ou de l'algèbre à la géométrie, le principe d'une extension indéfinie au domaine de la matière, qu'il juge tout entière réductible, comme l'espace, à la quantité pure. Tel est le sens de la mystérieuse note marginale qu'il avait inscrite en ses *Olympica :* « X Nov. 1620. Cœpi intelligere fundamentum inventi mirabilis. » *L'inventum mirabile* est celui que la Dioptrique nous décrit, précisément dans les mêmes termes : c'est « l'invention si utile et si admirable » des « merveilleuses lunettes », qui n'avaient été trouvées que par l'expérience et la fortune quelques années auparavant en Hollande, et dont à Prague, grâce peut-être aux écrits et aux instruments de Kepler et de Tycho, Descartes « commença de saisir le fondement ». Et ce fonde-

ment rationnel n'est autre que la théorie mathématique de la nature, née, comme le dit Chanut dans l'épitaphe de Stockholm, « de la confrontation des mystères de la nature avec les lois de la mathématique, qui lui fit concevoir l'audacieux espoir d'ouvrir avec la même clef les secrets de l'une et de l'autre », et dont la première application fut précisément la loi de la réfraction de la lumière, avec tous les principes et toutes les conséquences qui s'y rattachent et qui doivent permettre d'accroître la puissance de notre vue, de manière à parvenir à une connaissance de la nature beaucoup plus grande et plus parfaite qu'on ne l'a eue jusqu'à ce jour : tel est précisément l'objet du premier des Essais de la méthode, la Dioptrique, qui était probablement achevée dans son esprit dès la fin de 1626, et qui l'occupa fort, durant les années suivantes, dans le dessein qu'il avait de faire tailler par Ferrier des lunettes à lentilles hyperboliques, conformément à sa découverte. A mesure qu'il avance, son dessein s'élargit. L'étude des météores, qu'il a entreprise dès 1629, l'amène à expliquer peu à peu, non pas un phénomène seulement, mais tous les phénomènes de la nature, c'est-à-dire toute la physique, ainsi qu'il le confesse à Mersenne le 13 novembre 1629, et le 15 avril 1630 : car toutes les questions de la physique sont enchaînées de telle sorte, et elles dépendent si étroitement les unes des autres, qu'il déclare impossible d'en démontrer une sans les démontrer toutes ensemble. Il conçoit le grand Traité du Monde, dont la Dioptrique et les Météores constitueront désormais une partie, qui comprendra universellement tous les phénomènes de la nature, de la Lumière jusqu'à l'Homme, et devra fournir à la médecine elle-même, renouvelée par la découverte de Harvey, des démonstrations infaillibles. Le 22 juillet 1633 le Traité du Monde était presque achevé : la condamnation de Galilée par le Saint-Office en arrêta la publication; Descartes se contenta d'en donner une vue d'ensemble dans la cinquième partie du Discours, et d'en publier quelques essais.

La Dioptrique était écrite en avril 1635; les Météores furent achevés à la fin de la même année; enfin Descartes composa la Géométrie pendant qu'on imprimait ses Météores.

Et le Discours? Descartes y fait allusion pour la première fois dans la lettre à Huyghens du 1er novembre 1635, où il parle d'une

Préface qu'il veut joindre à ses Essais. Il l'écrivit rapidement, ce semble, pendant l'impression du livre. Mais il l'avait longuement mûri au cours de ces dix-huit années, la métaphysique et la morale n'ayant cessé de le préoccuper au même titre que l'analyse géométrique et la physique. C'est que, dans l'esprit de Descartes, ces deux ordres de recherches sont indissolublement liés : ils ne le sont pas seulement pour lui, ils le sont encore dans la réalité. Les *Cogitationes privatae* de 1619 abondent en notations métaphysiques : sur le pouvoir et les limites de l'esprit humain; la distinction de l'entendement et de l'imagination; l'intuition de l'ordre, de l'enchaînement et de la mutuelle dépendance des parties d'un ensemble, qui permet de le voir et de le retenir comme la série des nombres; l'usage des signes sensibles par l'entendement afin de représenter les choses spirituelles; Dieu esprit pur et les trois merveilles dont il est l'auteur, la création, le libre arbitre, l'Homme-Dieu; enfin la présence, dans l'univers, d'une seule force active, l'amour, la charité, l'harmonie. Il y note que la perfection qu'on remarque en certaines actions des animaux nous fait soupçonner qu'ils n'ont pas le libre arbitre; en 1625, nous apprend Baillet, sa théorie de l'automatisme des bêtes était assez nettement formulée en son esprit pour qu'il l'exposât à des amis. D'autre part, les préoccupations morales ne se séparent pas chez lui de la recherche spéculative : l'un de ses premiers ouvrages, le *Studium bonae mentis*, contenait, au dire de Baillet, des considérations sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement. En 1620 il négligeait déjà l'arithmétique, et, en 1623, la géométrie et la physique, pour la science de bien vivre ou la sagesse. L'homme qui le connut le plus intimement, Clerselier, nous apprend que la morale faisait l'objet de ses méditations les plus ordinaires; de fait, elle est présente, sous une forme provisoire, aux premières démarches de son esprit, et c'est en elle, sous une forme définitive, que s'achèvera sa recherche : quoi qu'on en ait pu penser, la troisième partie du Discours, qui nous expose l'une, comme les lettres à Elisabeth, qui nous donnent l'autre, comptent parmi les pièces les plus élaborées et les plus parfaites de la

doctrine cartésienne. Enfin la métaphysique elle-même, qui est pour lui la racine de l'arbre de la science et de qui toutes les autres sciences dépendent pour leurs principes et pour leur progrès, avait été de bonne heure l'objet de son étude la plus attentive. Lors de la fameuse réunion de la Saint-Martin 1628 chez le nonce Bagno, où Bérulle décida de sa vocation, Descartes était en possession de sa belle règle de méthode naturelle, qui, écrivait-il à son ami Villebressieu, consiste à « considérer la cause par laquelle se font toutes les choses qui nous paraissent les plus simples, et les effets de la Nature les plus clairs et les moins composés : la grande mécanique n'étant autre chose que l'ordre que Dieu a imprimé sur la face de son ouvrage, que nous appelons communément la Nature. » Les neuf premiers mois de son séjour en Hollande furent employés à composer le petit traité métaphysique sur la Divinité qu'il avait projeté d'écrire après ses Règles pour la direction de l'esprit, et le 15 avril 1630 il écrivait à Mersenne : « J'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études; et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la physique si je ne les eusse cherchés par cette voie. Mais c'est la matière que j'ai le plus étudiée de toutes, et en laquelle, grâce à Dieu, je me suis aucunement satisfait; au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie... » Et derechef, en novembre, il entretient son ami de ce petit « Traité de Métaphysique, lequel j'ai commencé étant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu et celle de nos âmes lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité. Car je suis en colère quand je vois qu'il y a des gens au monde si audacieux et si impudents que de combattre contre Dieu. » Ce sera la matière de la quatrième partie du Discours, et, de l'aveu même de Descartes au P. Vatier (22 février 1638), c'en est « la pièce la plus importante », encore qu'il ne se soit résolu de l'y joindre que sur la fin et n'ait pas eu le temps de l'élaborer comme il le fera dans les Méditations. De

cette importance la raison est claire, puisque l'existence de Dieu, selon Descartes, est « la première et la plus essentielle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres ».

On a prétendu qu'il y avait là un renversement de l'ordre, et que placer la métaphysique au point de départ, c'était proprement « mettre la tête à la place des pieds ». Une telle vue est contestable, et ne paraît pas répondre au véritable dessein de Descartes : car la métaphysique est le principe aussi bien que la fin, comme Dieu lui-même qui en est l'objet. Il est parfaitement légitime d'aborder Dieu comme cause ou comme créateur, ainsi que le fait Descartes, plutôt que de l'aborder comme fin, ainsi que le fait Aristote : d'autant que, si Dieu est accessible, comme il l'est, à la lumière naturelle de la raison, c'est moins sans doute par ses fins, qui nous échappent, que par les effets dont il est l'auteur. « Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur » (Rom., I, 20). C'est là ce qu'a professé Descartes, pour qui « la considération de la cause efficiente est le premier et principal moyen, pour ne pas dire le seul et l'unique, que nous ayons pour prouver l'existence de Dieu ». Ce qui ne l'a pas empêché de retrouver Dieu au terme de sa recherche, puisque toute la sagesse et toute la béatitude, selon Descartes, réside dans la conformité de notre volonté à la volonté divine, que tout s'achève en Celui de qui tout procède, et que le plus grand contentement de notre esprit en cette vie est de « contempler, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière ».

Dieu est ainsi, à tous égards, le centre du Discours et de la pensée cartésienne : Dieu, ou, plus précisément encore, le Créateur, le Père, et non pas, comme pour Pascal, le Fils, l'Homme-Dieu, Jésus-Christ. Pour Descartes, Dieu n'est nullement, comme l'ont prétendu les adversaires du christianisme, un simple moyen de se mettre à couvert des théologiens; il n'est pas non plus, comme l'ont imprudemment concédé certains chrétiens trop pressés d'abandonner à leurs ennemis cette grande pensée, un simple garant de la vérité de la science et de son efficacité pour la conquête et possession de la nature, qui aurait été son vrai but. Non! Pour se rendre compte de

la fausseté de telles interprétations, il suffit de remonter à l'intuition originelle dont toute la doctrine cartésienne n'est que le déroulement, et qui confère à l'enchaînement de toutes ses parties cette unité dans laquelle Descartes voit la condition et la marque de la perfection d'une œuvre : unité dont la révélation se lie intimement à son intuition originelle, et découle pour lui de son « entretien avec ses pensées ».

De fait, quelle vérité lui apporta l'image médiatrice, comme dirait Bergson, où il reconnut, le 10 novembre 1619, la messagère de l'Esprit de Vérité? Ceci, ce me semble.

Les semences de la vérité se trouvent en nous, comme le feu dans le silex, et c'est en nous, dans nos âmes, qu'il les faut chercher, — grâce à cette intuition qui ressemble plus à l'imagination du poète qu'au raisonnement des philosophes : — une intuition préparée par le doute, qui délivre notre esprit du malin génie en le purifiant des sens et de l'orgueil, et par l'action, qui nous fait obéir au bien avant de le connaître; — une intuition qui use des liaisons naturelles que Dieu a établies entre les signes de l'imagination et les vérités de l'entendement, entre le monde de l'espace et le monde de l'esprit; — une intuition, enfin, qui nous révèle tout à la fois notre être et son imperfection, et qui, dans cette marque en creux, saisit l'être même de Dieu, l'Être parfait qui seul peut expliquer notre être imparfait et le sentiment de notre imperfection[1], — *volonté immuable, fondement de l'ordre des choses, des lois de notre pensée comme des lois de la nature. des essences comme des existences*[2], *et finalement du Bien, qui*

1. Telle est, selon moi, la charnière de toute la pensée cartésienne, comme de la pensée de Pascal, et peut-être bien l'articulation maîtresse du passage de la connaissance à l'être. J'ai essayé de le montrer au Congrès de Prague (*Actes*, p. 401 et suiv.), mais je ne l'avais pas aussi nettement perçu lorsque j'écrivis mon livre sur Descartes (1921).

2. Si Descartes a fait dépendre les essences comme les existences de la volonté divine, c'est peut-être parce que ses maîtres jésuites, ne distinguant pas aussi nettement que saint Thomas les essences prises en Dieu en tant qu'imitable, et leur existence hors de Dieu en tant qu'imité, attribuaient de ce fait aux premières comme aux secondes une certaine indépendance, qui répugnait à Descartes : en sorte que, pour y remédier, il fit dépendre également les unes et les autres de Dieu. Il est possible que, si Descartes avait mieux connu la vraie pensée thomiste sur ce point, il n'aurait pas fait dépendre aussi étroitement les essences de la volonté divine. Position qu'il corrige d'ailleurs en reconnaissant qu'en Dieu *videre* et *velle* sont une seule et même chose (Au P. Mesland, 2 mai 1644.)

est Dieu même, ce Dieu qui mène toute chose à sa perfection.

Je ne prétends pas, comme on me l'a fait dire, que cet enchaînement de pensées ait été présent explicitement à l'esprit de Descartes dès 1619 : mais toutes ces pensées se trouvaient en puissance dans son intuition, et cela suffit. Car les virtualités de l'être et de la pensée sont aussi réelles, et souvent elles sont plus riches, que leur actualisation. Ici, nous sommes pleinement d'accord avec Aristote.

Longtemps on n'a retenu de Descartes que sa méthode et sa science, indûment séparées de sa métaphysique, et l'on a voulu les retourner contre cette métaphysique elle-même : ce fut, selon les termes de Fontenelle, la tactique du XVIII[e] siècle. Mais le XVIII[e] siècle utilisa Descartes, ou le déforma, pour les besoins de la polémique antichrétienne; il ne prit pas la peine de le lire. Il est bien remarquable, à cet égard, que de 1724 à 1824 on ne trouve pas en France une seule édition du *Discours de la Méthode.* Le XIX[e] siècle, qui en a fait un texte classique, — et nul texte ne mérite plus véritablement de l'être, je l'ai éprouvé vingt fois, — l'a étudié avec autant de rigueur que de ferveur, et il est arrivé à une compréhension beaucoup plus exacte du dessein de Descartes. On est plus sensible depuis vingt ans à l'inspiration profonde de sa pensée, qui, je l'avance hardiment, est une pensée de nature essentiellement métaphysique, morale, je dirai même religieuse et mystique, en tout cas centrée sur Dieu : et c'est là ce qui en fait l'immense valeur et l'incomparable bienfait. Nul, aujourd'hui, parmi les interprètes qui comptent, ne nie plus la sincérité religieuse de Descartes. D'aucuns ne voient pas comment se concilient les tendances en apparence divergentes de sa pensée, et sacrifieraient volontiers le métaphysicien au mécaniste. D'autres enfin lui reprochent d'avoir trop complètement séparé la raison de la foi. La pensée cartésienne a ses difficultés, ses lacunes et ses défauts : la chose est incontestable. Mais l'attitude religieuse de Descartes a été celle d'autres sages qui furent comme lui de dévots catholiques, un Lachelier, un Delbos, par exemple. Et Maurice Blondel reconnaît, dans un excursus de l'*Être*, que si la foi personnelle de Descartes, et j'ajouterai la tendance profonde de sa doctrine, n'a pas empêché le cartésianisme de préparer le schisme moderne de la spéculation

métaphysique et de la méditation religieuse, inversement l'effort de Leibniz pour relier la nature à la grâce est l'effet et la cause d'une erreur non moins grave, qui voit dans le surnaturel, selon l'illusion moderniste, le simple épanouissement de la nature, et qui soumet finalement la religion à la raison, ce que Descartes abhorre à juste titre.

On a traité Descartes de « grand péché français » contre l'esprit. Ce jugement est dur, et, à notre avis, très injuste. Comme il y a plusieurs demeures dans la maison du Père, il y a plusieurs voies qui mènent à la Vérité. L'essentiel est d'y arriver. Celui en qui le saint cardinal de Bérulle discerna une vocation spéciale et comme un appel de Dieu pour sa défense; celui à qui, moyennant certaines réserves, Bossuet avec tout le XVII[e] siècle catholique demanda une philosophie; celui enfin qui pouvait se rendre cette justice qu'il n'avait jamais traité de l'infini que pour se soumettre à lui, est à tout prendre, en dépit de ses défauts et de ses manques, l'une des voies qui peuvent mener et mènent à la Vérité les âmes résolues à la chercher avec cette générosité vraie qui se trouve naturellement jointe, selon sa belle parole, à l'humilité vertueuse.

Jacques CHEVALIER,
Correspondant de l'Institut,
Doyen de la Faculté des Lettres de Grenoble.

Grenoble.

LA SINCÉRITE CRITIQUE CHEZ DESCARTES

Meipsum paulatim mihi magis notum et familiarem reddere conabor. Médit. III, A. T. VII, 34.

Le Philosophe le plus soucieux de déguiser aux regards du public ses desseins et ses découvertes est aussi celui qui a le mieux su présenter la sincérité parfaite avec soi-même comme la condition essentielle de toute philosophie.

La philosophie n'est rien, en effet, pour Descartes, si elle n'est pas d'abord un effort de l'esprit pour entrer en contact, au-delà des mots, des traditions, des préjugés, avec lui-même; pour prendre conscience de ce qu'il pense effectivement, et discerner ainsi en lui-même et peser les raisons qui soutiennent ses jugements. Plus encore que promoteur d'idéalisme, Descartes est pour la philosophie moderne un maître de sincérité critique.

Ce n'est pas à dire qu'il soit lui-même parfaitement transparent. Il s'en garde bien, et il réussit une fort étrange alliance de méfiance et de sincérité. Car la méfiance, la cautèle, même, ce n'est pas forcer l'expression, marquent profondément tout un aspect de sa personnalité morale.

Une maxime gouverne la majorité de ses démarches extérieures; on la rencontre formulée de plusieurs façons, mais c'est bien toujours le même principe, et il est pratiqué avec une rare constance. A l'aube de sa carrière, au moment d'entrer comme acteur sur la grande scène du monde, Descartes forge sa devise : « *Larvatus prodeo* »[1]. Plus tard, c'est le mot d'Ovide qu'il adopte : « *bene vixit, bene qui latuit* »[2]. Plus tard encore, — il n'a plus que quatre ans à vivre, — c'est un tercet de Sénèque le Tragique qu'il cite : « *Illi mors gravis incubat, — qui notus nimis omnibus, — ignotus moritur sibi* »[3].

1. *Cogitationes privatae,* 1619; A. T. X, 213.
2. *Lettre* à Mersenne, avril 1634; A. T. I, 286.
3. *Lettre* à Chanut, 1er nov. 1646; A. T. IV, 537.

Et la conduite de l'homme répond à sa maxime. Mathématicien, Descartes obscurcit à plaisir la *Géométrie* qui recèle le secret de sa méthode et reste peut-être son plus pur titre de gloire[1]. Physicien, il garde en porte-feuille le *Traité du Monde* qui constitue comme la somme de sa philosophie naturelle[2]; et s'il consent à en faire connaître quelque chose, plus tard, ce n'est qu'en résumés ou par fragments. Philosophe, il se résout difficilement à exposer en public quelqu'échantillon de ses découvertes : ou bien il entend rester caché derrière le tableau pour écouter ce qu'on en dira[3], ou bien même il recommande à son correspondant parisien de répandre le bruit qu'il est entièrement éloigné du dessein de rien publier[4]; et au moment même où il achève un petit traité qu'il a commencé, il désire qu'on ne le sache pas, afin, dit-il, d'avoir toujours la liberté de le désavouer[5]. Aussi, sans l'excès de zèle du P. Mersenne, le *Discours* eût-il paru sans nom d'auteur[6]. Enfin, voici sans doute le point où culmine la méfiance : ayant posé dans ses *Méditations* les fondements métaphysiques de sa physique, Descartes prie Mersenne de ne le point révéler, pour qu'on ne s'aperçoive pas que ses principes détruisent ceux d'Aristote partout reçus dans les Écoles[7].

Larvatus prodeo. Descartes au demeurant, a quelques bonnes raisons pour en user ainsi. Il veut, et c'est dans une certaine mesure légitime, préserver sa réputation des attaques des envieux, ou comme il dit « retenir les esprits malins en leur devoir »[8]. D'autre part, il croit nécessaire de préparer l'opinion, par une pédagogie prudente, à une réforme telle que les doctes l'accueilleraient malaisément si elle leur était présentée d'un coup et en pleine clarté; plusieurs précautions qu'il prend n'ont d'autre but que de ménager ainsi bon d'accueil à la vérité, et en

1. *Lettre* à Mersenne, 27 mai 1638; A. T. II, 152; cf. A. T. VI, 485; I, 411; II, 83; III, 86; V, 142-143.
2. *Lettre* à Mersenne, nov. 1633; A. T. I, 270-272; cf. I, 281-282; I, 285-286.
3. *Lettre* à Mersenne, 8 oct. 1629; A. T. 1, 23.
4. *Lettres* à Mersenne, 16 avril 1630; A. T. I, 136; 25 nov. 1630; A. T. I, 180; 2 déc. 1630; A. T. I, 191.
5. *Lettre* à Mersenne, 15 avril 1630; A. T. I, 137.
6. *Lettres* à Mersenne, mars 1636; A. T. 1, 340; à X, 27 avril 1637; A. T. I, 369; à Huygens, 14 juin 1637; A. T. I, 387.
7. *Lettre* à Mersenne, 28 janv. 1641; III, 297-298.
8. *Lettre* à Mersenne, 31 mars 1638; A. T. II, 83; cf. II, 152.

fin de compte, elles apparaissent dictées par un réel et profond désir de « communiquer gratuitement et ouvertement » ce qu'il pense savoir[1]. De plus, Descartes veut sauvegarder le loisir fécond où s'élabore lentement la science[2], parce que rien de bon ne se fait si l'on ne prend plaisir à étudier pour s'instruire soi-même avec tranquillité d'esprit, loin des disputes et des critiques[3]. Enfin, et c'est la raison la plus noble de toutes, Descartes entend s'assurer de la sorte une entière liberté de penser, sans la compromettre ni devant l'Inquisition qui vient de condamner Galilée[4], ni devant les représentants de la tradition scolastique qu'une autorité analogue arme de contrainte[5].

Larvatus prodeo. Il est certain que la sincérité de Descartes fait question. En un sens, il n'est pas mal nommé « le philosophe au masque » ainsi qu'il l'a voulu. Mais on doit reconnaître aussi, que son masque est la condition d'une sincérité plus profonde. Au delà de la sincérité à l'égard des autres, qui manque assez chez Descartes, il y a une sincérité tout intellectuelle, à l'égard de soi-même et de sa propre pensée, que non seulement il préconise mais qu'il pratique. Il exige, et d'éclatante façon, que toute opinion soit passée au crible d'une exacte critique, afin que rien ne soit avancé qui n'ait produit ses titres à être reçu. *Dictis et exemplis.* Il se met lui-même en scène dans ses écrits, méditant et doutant, quêtant avec une dramatique angoisse un point fixe où appuyer sa conception du monde.

Si Descartes cache au monde sa personnalité, c'est *pour* découvrir, dans la sincérité, la vérité. L'on ne peut dire que le calcul soit absolument faux.

I. — Nature.

Nulle part, à notre connaissance, Descartes n'emploie le terme de sincérité. Mais toute sa méthode en philosophie n'est autre chose qu'une recherche de la sincérité au sens le plus littéral du mot.

Des remarques qui précèdent, il ressort assez qu'il ne sera

1. *Lettre* à Chanut, 31 mars 1649 ; A. T. V, 327.
2. *Lettre* à Huygens, 14 juin 1637 ; A. T. I, 385.
3. *Lettre* à Mersenne, 2 déc. 1630 ; A. T. I, 191.
4. *Lettre* à Mersenne, nov. 1633 ; A. T. I, 270-272, cf. I, 232-283 ; I, 235-283
5. *Epistola Dedic. Medit.* A. T. VII, 5.

pas question ici de la sincérité *morale* de Descartes, non plus que de sa sincérité envers autrui : quelles que soient ses dispositions intimes, ce genre de sincérité est en fait, chez lui, fort mitigé. Déjà il apparaît au contraire que l'intérêt se concentre sur son attitude de sincérité *intellectuelle* et envers lui-même. Sur ce terrain, la théorie et la pratique sont indissolublement unies.

Or, que veut Descartes? Un esprit vierge, *sine cera,* dégagé de cette croûte de préjugés qui filtre pour ainsi dire la lumière, si même son opacité ne l'arrête pas tout à fait, qui empêche l'intelligence de voir l'évidence du pur intelligible, qui, par suite, fait que l'esprit porte des jugements sur les choses sans avoir réussi ni à prendre conscience de sa pensée ni à voir les choses mêmes dont il juge. Cette exigence de « pureté » est le secret de la réforme cartésienne.

Mais il faut reconnaître tout de suite que la sincérité intellectuelle elle-même n'est pas simple. En définitive elle doit devenir un *état* d'esprit, mais dans son principe elle est un effort ou un *acte*. Et cet acte, à son tour est complexe : il consiste en une démarche *première* de la pensée philosophique, qui est à la fois une *réflexion* de l'esprit sur lui-même et sur son pouvoir de connaître, et une *purification* de la pensée par un doute méthodique universel éliminant tout préjugé.

Sans doute il faudrait torturer les textes pour parvenir à étayer chacune de ces idées par des citations distinctes. Partout Descartes réunit les trois aspects de l'acte ainsi que l'acte et l'état de sincérité intellectuelle. Cependant il est utile pour la clarté de distinguer, et il n'est pas impossible de justifier par les textes chacun de ces points capitaux. Dans cette implication d'aspects divers au sein d'une même démarche, un fil conducteur est nécessaire : la sincérité est d'abord *réflexion;* la réflexion, ensuite, se tourne en *doute;* la sincérité est donc un *acte,* la *première* démarche du système cartésien ; mais non pas un acte transitoire, un acte stable, au contraire, et s'épanouissant en une *attitude* d'esprit permanente.

1. — Déjà à ne considérer que la suite historique des pensées de Descartes, c'est un travail de réflexion qui commence par lui paraître nécessaire. Dans les *Regulae,* en effet, l'on assiste à

la naissance de l'analyse réflexive sans que l'idée d'un doute méthodique apparaisse encore nettement, ou du moins soit exploitée. — Mais il y a plus. La réflexion a la priorité sur le doute non seulement selon l'ordre historique de la découverte, mais selon l'ordre des essences. Car, lorsque dans le *Discours* et les *Méditations,* Descartes passe à la purification effective de la pensée, c'est en réfléchissant sur les actes de connaissance spontanée qu'il est amené à douter de leur vérité.

Dans les *Regulae*, cependant, le thème de la sincérité n'apparaît encore que d'une manière assez sporadique. Chaque fois, c'est brièvement et presque d'aventure qu'il est effleuré. Pourtant la doctrine est très nette : et elle revêt à nos yeux une importance exceptionnelle.

Il est nécessaire, pense Descartes, si l'on veut sérieusement acquérir la sagesse (A. T. X, 395), d'examiner une fois en sa vie « de quelles connaissances la raison humaine est capable », d'examiner « *quid sit cognitio et quousque extendatur* » (X, 397). C'est le problème critique très nettement posé. Mais tout de suite il apparaît que la connaissance dépend à la fois de nous-mêmes et des choses. L'on aperçoit donc une double direction où doit s'engager l'examen : « *nos qui cognitionis capaces sumus* », et « *res ipsas quae cognosci possunt* » (398; cf. 411).

Nos. Descartes trace ici en quelques mots un très vaste programme. L'idée générale est ainsi présentée : « *ejus quod in nobis ipsis sentimus ingenii limites definire* » (398). Les « limites de l'esprit » s'entendent évidemment comme limites de sa capacité de connaissance. Le « sentiment » que nous avons de notre esprit n'est autre chose que la conscience. La question est donc, pour le philosophe, de déterminer les limites de la connaissance en prenant conscience de son esprit.

Mais une réflexion globale ne peut apporter des précisions suffisantes. Elle doit être *analytique*. C'est ce que signifie le précepte d'énumération : « *enumerabit quaecumque habemus instrumenta cognoscendi* » (395), « *enumerabit exacte vias omnes quae hominibus patent ad veritatem* » (396). Par là, non seulement les différents moyens de connaître que nous possédons sont distingués et examinés séparément, seul moyen pour la réflexion de parvenir à la clarté; non seulement ils sont énumérés d'une façon exhaustive, seul moyen d'être assuré

qu'aucun n'a échappé à la critique; mais surtout ils sont classés, et dans un ordre tel que la réflexion est strictement une analyse de l'esprit, c'est-à-dire une régression vers le principe immanent de la connaissance.

Classons donc les résultats. Une première réflexion, toute superficielle encore, met au jour les *actes* de l'esprit, « *operationes intellectus nostri* » (400), qui sont, comme on sait, l'intuition et la déduction. Une réflexion plus approfondie découvre sur un autre plan, les *facultés* de connaissance en l'homme : *sensus, phantasia, memoria* et *intellectus* (414), « fonctions diverses » (416), dit Descartes en propres termes, d'une même activité. Celle-ci est le point extrême de la régression; elle est le centre le plus clair, ou mieux le centre lumineux de la conscience; elle est l'esprit même. Un nouvel effort de réflexion atteint donc la « lumière naturelle », « *lumen quoddam in nobis insitum* » (cf. 383), « *lumen quoddam ingenitum* » (419), par laquelle nous sommes participants de la raison « *rationis participes* » (419); fait premier, puissance originelle dont on ne peut parler que par métaphore (415); activité *une*, « *una eademque est vis* » (415), qui reste identique à elle-même si divers que soient les objets auxquels elle s'applique (360), si différentes que soient les « facultés » ou fonctions suivant lesquelles elle connaît (415-416).

Ce travail fait, qui concerne la *structure* intime de l'esprit, il ne reste plus qu'à chercher le rôle de chaque fonction dans la connaissance, « *quaenam petenda sint ab unaquaque facultate auxilia* » (416), il ne reste plus qu'à parcourir les voies ouvertes par elles à l'homme vers la vérité, pour ne plus rien ignorer des ressources et des déficiences de l'esprit (399-400).

Ici une remarque s'impose, capitale pour l'intelligence de Descartes, et même pour celle de l'analyse réflexive en général. En quelques passages parallèles, Descartes présente son analyse comme rigoureuse et *logique*, mais non comme psychologique ni réelle. « Je voudrais exposer ici, dit-il au début de la *Règle* XII, ce qu'est l'esprit de l'homme... Je désire écrire toujours de manière à ne rien avancer sur les points controversés sans avoir auparavant donné les raisons qui m'ont conduit et par lesquelles j'estime que les autres peuvent être également persuadés. Il me suffira d'exposer, le plus brièvement que je pour-

rai, la manière de concevoir tout ce qui est en nous pour connaître, qui est la plus utile à mon dessein. Vous êtes libre de ne pas croire que les choses sont ainsi, mais qu'est-ce qui empêche que nous suivions ces suppositions, s'il apparaît qu'elles n'altèrent en rien la vérité, mais rendent tout beaucoup plus clair » (411-412). « Il importe peu qu'on ne les croie pas plus vraies que les cercles imaginaires par lesquels les astronomes décrivent leurs phénomènes, pourvu que par leur secours vous distinguiez de quels objets on peut avoir une connaissance vraie ou fausse » (417).

Il semble donc bien que la connaissance de soi préconisée dans les *Regulae* dépasse le plan psychologique, la conscience « sensible » ou « empirique », et donc que Descartes ait entr'aperçu l'idée de « conscience intellectuelle » ou « pure ». Il est à mi-chemin entre l'intellect agent des scolastiques et l'aperception transcendantale de Kant. Volontiers, on comprendrait l'idée de *lumière,* d'après les *Regulae,* comme une activité propre à l'esprit, d'une part immanente à sa nature et se développant par un progrès spontané, d'autre part objectivante, c'est-à-dire constitutive de l'intelligibilité des objets. De plus, elle n'est qu'une « supposition » en ce sens qu'elle n'est pas psychologiquement réelle et ne tombe pas directement sous l'expérience. Mais c'est cependant une hypothèse logique, soutenue par des raisons nécessaires. Elle permet d'expliquer le fait de la connaissance et de déterminer les conditions de la vérité : cela suffit à la légitimer.

En cherchant à remonter ainsi, par logique, dans l'esprit, jusqu'au principe de la connaissance, Descartes semble tout près de découvrir le domaine transcendantal, comme dira Kant et un type de sincérité proprement critique. Mais il est encore plus évident qu'il n'a pas su, ou voulu, persévérer dans cette voie. A aucun moment de sa carrière, la métaphysique ne lui a paru digne d'être cultivée pour elle-même.

Res ipsae quae cognosci possunt. La sincérité n'est pas une réflexion ni une analyse purement subjectives. Elle ne peut l'être si l'objet a un rôle nécessaire dans la connaissance. Il y a donc aussi à réfléchir sur les choses.

Cette fois, la sincérité intellectuelle consiste à ne considérer

les choses que par rapport à l'esprit, c'est-à-dire uniquement en tant qu'elles sont perçues par l'intelligence : « *in ordine ad cognitionem nostram* » (418), « *respectu intellectus nostri* » (417), « *non agentes de rebus nisi quantum ab intellectu percipiuntur* » (418). Car, cherchant à connaître la connaissance, l'on ne doit évidemment traiter des choses qu'autant qu'elles sont connues et non point des choses telles qu'elles sont en soi, « *prout revera existunt* » (418), ni en tant qu'elles appartiennent à certains genres d'être, « *in quantum ad aliquod genus entis referuntur* » (381), comme fait la métaphysique de l'École.

Or, si les choses sont perçues, c'est toujours, en définitive, par la lumière propre de l'esprit. La perception est une relation entre l'esprit lumineux et les choses rendues lumineuses par l'esprit. La perception des choses est donc l'*évidence;* elle est réalisée quand l'objet est présent lui-même, éclairé par la pure lumière de l'esprit.

Par conséquent, à l'égard de la connaissance en tant qu'objective, la sincérité consiste à accueillir l'évidence et à n'accueillir qu'elle (362; 366-368). La division des objets en natures simples et natures composées n'est que secondaire; elle n'intéresse pas directement la sincérité intellectuelle, car, pourvu que l'esprit s'appuie constamment sur la lumière naturelle, pourvu qu'il voie distinctement son objet, l'intuition et la déduction se rejoignent (*Reg.* VII, 389). Mais par contre, c'est une exigence absolue de la sincérité cartésienne que de n'admettre pour science que les connaissances certaines et évidentes (362). Et le premier précepte du *Discours,* qui pose comme fondement de toute la méthode « de ne jamais recevoir aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle » (VI, 18), ne fait que résumer l'idée centrale des *Regulae,* l'idéal d'une sincérité parfaite.

Cette exigence a quelques conséquences immédiates qui peuvent servir à la préciser elle-même. Elle entraîne, d'abord, l'abandon de la logique classique. Tenter d'expliquer ce qui est évident de soi-même, comme le fait l'École par ses définitions (426), c'est s'aveugler à plaisir, car « *nihil puro rationis lumini superaddi potest, quod illud aliquo modo non obscuret* » (373). L'évidence se suffit. D'autre part, vouloir se

passer de la perception intellectuelle des choses et conclure par la vertu de la forme seule, comme le fait l'École dans ses syllogismes (406), c'est laisser l'intelligence oisive et cesser de penser. Dans un cas comme dans l'autre, l'esprit se nie lui-même en prenant des mots pour de la pensée, la rhétorique pour la logique.

Seconde conséquence, ou plus exactement, autre aspect de la sincérité : le choix des mathématiques comme type unique de science. Le seul fait qu'une proposition soit discutée suffit à prouver qu'elle n'est pas évidente, car si elle l'était, elle convaincrait tous les esprits (363). Mais parmi toutes les sciences connues, il n'y a que l'arithmétique et la géométrie pour être tellement claires qu'à moins d'inadvertance un homme ne puisse s'y tromper (365). Rejeter les entraves de la dialectique et adopter la méthode mathématique, c'est une seule et même décision.

Enfin, ce même souci de sincérité conduit à rejeter toute connaissance qui n'est que probable. Une multitude d'opinions douteuses ne fait pas une évidence (364); mieux vaut une franche ignorance, car pour soutenir une telle opinion, il faut la parer de fausses raisons, et, pour persuader les autres, s'en persuader soi-même (364). Cette culture du préjugé est le comble de l'inconscience et de l'insincérité.

Ainsi la sincérité est avant tout un effort de *réflexion* mettant l'esprit en face de lui-même. Subjectivement, elle est la pure *conscience* intellectuelle. Objectivement, elle est l'*évidence*. Ce sont là deux aspects d'un même acte, et ils coïncident exactement. Mais la conscience est la condition de l'évidence, car celle-ci naît dans l'esprit par une sorte d'expérience interne, « *ex sui ipsius contemplatione reflexa* » (422-423) qui n'est autre que la conscience.

2. — Après avoir redécouvert la pureté de la lumière naturelle, et l'évidence objective qu'elle définit, il faut appliquer cette règle de vie intellectuelle.

Il y a continuité parfaite entre la réflexion et le doute, par l'intermédiaire de la règle d'évidence : la première démarche aboutit à la poser, la seconde consiste à l'appliquer. Les

Regulae, nous venons de le voir, portent l'amorce de ce développement. Par la *Règle* II, « nous rejetons toutes les connaissances qui ne sont que probables » (362), et « nous sommes avertis de ne mêler jamais aucune conjecture dans nos jugements sur la vérité des choses » (367). Le *Discours* forme comme une étape intermédiaire : la réflexion est sous-entendue, seul émerge le célèbre précepte d'évidence; puis le doute est indiqué mais non pas approfondi, pour des raisons d'opportunité[1]. Les *Méditations* sous-entendent la réflexion et la règle d'évidence, mais insistent longuement sur le doute. Elles passent donc maintenant au premier plan de notre considération.

Quelles connaissances jouissent d'une véritable évidence, lesquelles sont *perspicuae?* Il y faut réfléchir. La première constatation qui s'impose alors, c'est que la majorité, sinon même la totalité de nos opinions est peu ou prou mâtinée. Nos opinions sont « préjugées », c'est-à-dire affirmées sans sincérité, sans réflexion critique. Non seulement l'on affirme comme évidentes et vraies des choses douteuses, mais en général, l'habitude de leur donner créance affaiblit la vigueur de l'intelligence, ternit la pureté de la lumière naturelle. Par suite le doute a pour fonction essentielle de râcler la croûte de cire; par lui l'esprit reconquiert sa virginité perdue. D'une part, il débarrasse la pensée de ce qui n'est pas vraiment évident, c'est une fonction pour ainsi dire objective; et d'autre part il prépare l'esprit à voir l'évidence, fonction subjective qui rend à elle-même et délivre de ses entraves la lumière naturelle. Les deux points de vue sont indissolublement unis : l'erreur du jugement vient de l'inconscience où l'esprit est de lui-même, la vérité du jugement suppose une claire conscience de ce qu'on pense et des raisons qu'on a de juger.

Le doute est donc l'application de l'esprit à acquérir une sincérité complète. Pris strictement en lui-même, il est une simple *suspension de jugement.* Mais il comporte comme son ressort intime une « recherche sur l'évidence des principes », une *réflexion sur la certitude des fondements* auxquels s'appuient tous nos jugements. Cependant, Descartes ne va-t-il pas plus loin? Ne déclare-t-il pas qu'on doit *considérer comme*

1. *Lettre* à Mersenne, mars 1637. A. T. I, 350.

faux tout ce en quoi l'on pourra soupçonner le moindre doute[1]? Certes, mais il n'entend pas par là *affirmer la fausseté* absolue des préjugés, encore moins affirmer la vérité de l'opinion contraire[2]. Rejeter les opinions douteuses, c'est seulement, pour lui, les exclure de la Science, parce que les raisons qu'on avait de les affirmer apparaissent insuffisantes[3]. L'« abdication » consiste donc simplement à *se retenir d'affirmer,* et cela, tant qu'on n'aura pas trouvé d'autres raisons plus solides, qui chassent le doute et apportent la certitude. Le doute cartésien est donc un vrai doute.

Détaillons un peu les caractères de cette démarche.

Le doute est *universel,* d'abord. Il y aura lieu d'examiner plus loin s'il ne comporte pas certaines limites, mais tel que Descartes le présente en maint passage, il est clair que *rien n'est excepté* de cette « abdication ». L' « *eversio* » est « *generalis* » (A. T. VII, 18), la « *dubitatio* », « *summa* » et même « *hyperbolica* » (VII, 460). Il faut, dit Descartes, « *omnes* (*opiniones*) *initio rejicere, sive nihil plane ex eis non abdicare* »[4]. Au seuil des *Méditations* il écrivait : « *funditus omnia semel in vita esse evertenda* »[5]. D'intention donc, le doute cartésien est un scepticisme complet. Descartes prend à son compte « les plus extravagantes suppositions des sceptiques »[6], et même il ne croit pas pouvoir se dispenser de « recuire » leurs arguments[7]. Il est comme emporté par son aspiration à une sincérité parfaite ; son effort de purification doit s'étendre à toute la face objective de la connaissance, sous peine de ne pouvoir présenter aucun jugement comme indubitable.

Car si le doute cartésien ne se distingue pas du scepticisme par son étendue, il s'en sépare essentiellement par sa fonction. Il est *méthodique.* Cela ne signifie pas seulement qu'il est appliqué méthodiquement à toutes les opinions, et aux fondements mêmes de ces opinions, ce qui concerne plutôt son universalité;

1. *Discours* IV; A. T. VI, 31; *Princ.* I, 2; A. T. VIII, 5.
2. *Sept. Resp.*, VII, 461.
3. *Sept. Resp.*, VII, 473-474.
4. *Sept. Rep.,* VII, 512.
5. A. T. VII, 17.
6. *Discours* IV; A. T. VI, 32.
7. A. T. VII, 130.

mais beaucoup plus profondément cela signifie qu'il est la condition de la découverte de la vérité. L'adjectif méthodique doit être pris au sens strict : le doute est *la méthode même* permettant de trouver un jugement absolument certain. Si l'on peut ici distinguer deux points de vue, le doute est une *méthode d'invention* de la vérité en même temps qu'une *méthode de vérification* de sa valeur apodictique; car d'un côté il élimine de la pensée tout ce en quoi « *vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus* »[1], et de l'autre, il montre combien sont solides les vérités qui « *ab istis Metaphysicis dubitationibus labefactari non possunt* »[2]. Les deux choses vont de pair, sans qu'on puisse dire laquelle a la priorité. Ce sont deux aspects simultanés de la méthode de sincérité critique.

En troisième lieu, le doute est souvent nommé par Descartes, nous venons d'en avoir un exemple, un doute *métaphysique*. D'abord, parce que c'est une démarche complexe, inaccoutumée, et fort éloignée du sens commun[3]. Ensuite, parce qu'il ne doit pas être transporté dans la vie pratique, mais strictement cantonné dans la spéculation[4]. Mais métaphysique surtout, parce qu'il est *le fondement de la métaphysique comme science* apodictique[5]. Ainsi que l'exigeaient les *Regulae*, le doute frappe toutes les connaissances qui ne sont que probables; s'il cesse, ce ne sera qu'en présence de celles qui sont certaines et dont on ne peut douter. Et encore, non pas devant celles qui n'ont qu'une certitude morale, valable assez pour la pratique mais que l'on peut spéculativement mettre en doute, mais devant celles seulement qui sont *absolument* indubitables. Par delà le « *moralis sciendi modus* », il y a le « *Metaphysicus ille* » (VII, 475) et le doute est *l'unique voie* « *ad firmam rerum cognitionem assequendam* » (VII, 130-131; VII, 162), « *ad veritates metaphysice certas investigandas* » (VII, 461). — Mais ce n'est pas tout. La métaphysique n'a pas pour seule caractéristique d'assurer en général les bases de la science par des principes absolument certains, elle cherche, en particulier, *un être* dont

1. *Princ.* I, 1; A. T. VIII, 5; *Discours* IV; A. T. VI, 31.
2. *Tert. Resp.* VII, 172.
3. *Discours* IV, A. T. VII, 31.
4. *Princ.* 1, 3.
5. *Princ. Préf.* IX, B, 9.

l'existence soit plus certaine que celle d'aucun autre et qui puisse servir à en trouver d'autres[1]. Ce trait ne peut être négligé dans la physionomie du doute cartésien. En tant même que « métaphysique », il a une double fonction : l'une, générale, concerne la certitude des principes et des facultés de connaissance ; l'autre, spéciale, concerne l'existence d'un être pouvant servir de principe à la connaissance du réel. Les deux perspectives interfèrent presque constamment ; elles sont cependant distinctes. Au point de vue de la seconde, la critique aboutit au *cogito*, et Descartes se défend de mettre en doute les « notions communes » qui ne préjugent d'aucune existence. Mais au point de vue de la première, l'évidence des principes et l'intuition même des idées claires, sont mises en question, en attendant qu'elles reçoivent leur garantie de la véracité divine. La confusion de ces deux fonctions est à notre sens une des plus graves obscurités que l'on rencontre dans la pensée de Descartes. Mais enfin, pour le moment, il n'importe. Méthode pour assurer les fondements de notre connaissance du vrai et de notre connaissance de l'existence, le doute est également dans les deux cas métaphysique.

Tels sont les trois caractères essentiels du doute cartésien. Ils se résument aisément dans celui que nous avons mis au centre : car si le doute tend à l'universalité, c'est par exigence de méthode ; s'il est métaphysique, c'est par le but de la méthode ; et il est lui-même la méthode.

Il reste maintenant à considérer deux traits secondaires, qui, nous semble-t-il, jouent chez Descartes un rôle hors de proportion avec leur importance philosophique.

Parmi les préjugés à écarter, il en est une catégorie qui tient la première place, en sorte que le doute reçoit de sa fonction à son égard un caractère très spécial. L'esprit est aveuglé tout particulièrement par des éléments *sensibles* de la connaissance : « *imagines rerum sensibilium mentis aciem excaecant* », écrit Descartes dans la Troisième *Méditation* (VII, 47). C'est chez lui une doctrine constante ; les règles de la logique « entravent », les sensations « aveuglent ». Par suite, c'est en ce point où

1. *Lettre* à Clerselier, 1646 ; A. T. IV, 443-445.

l'esprit s'attache au sensible qu'il est le plus nécessaire d'appliquer l'effort de purification. Le doute revient alors à « *abducere mentem a sensibus* » pour considérer les choses intellectuelles, c'est-à-dire celles qui sont perçues par l'intelligence seule. C'est là aussi, naturellement, que le travail est le plus difficile, tant est puissante l'habitude formée dès l'enfance de se fier à ses sens pour connaître la nature des choses et juger de leur vérité [1]. Ce ne serait pas fausser la pensée de Descartes que de voir là le motif dernier de son doute. L'on se perd dans la multitude des impressions sensibles, l'on se trouve au contraire en l'abandonnant. Car alors seulement l'on peut commencer à apercevoir la lumière intellectuelle et l'esprit d'où elle jaillit, ainsi que le monde lui-même dans cette lumière, source unique d'évidence et de vérité.

Mais si le doute a pour fonction de combattre une habitude invétérée, il s'ensuit qu'il est une démarche *volontaire* et psychologiquement *réelle*.

Qu'il soit *impéré* par la volonté, c'est ce qui ne présente ni difficulté ni intérêt particulier. « Je me résolus de feindre... » « Je voulus supposer... » [2], « *mens quae propria libertate utens, supponit ea omnia non existere...* » [3]; ces expressions reviennent à dire : je veux atteindre une parfaite sincérité dans la recherche. — Avançons donc d'un pas. « Il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées » [4]. Quand bien même il faudrait une sorte d'effort « *studium et laborem* » [5], dans l'application persévérante, malgré tout, la résolution de douter sera infailliblement suivie d'effet. Et cette remarque permet d'expliquer pourquoi Descartes prétend, avec quelque hésitation, sans doute (cf. VII, 34), mais tout de même prétend qu'on *peut* rejeter d'un coup tous ses anciens préjugés. — Mais il y a plus que cette influence encore extrinsèque de la volonté sur le jugement. En lui-même, intrinsèquement, pour Descartes, le doute est *un acte de volonté*. Cette thèse résulte de la conception qu'il se fait en général du jugement. Parce que l'assen-

1. *Syn. Medit.* VII, 12; *Sec. Resp.* VII, 131; *Tert. Resp.* VII, 172; *Sext. Resp.* VII, 440-443; *Princ.* I, 71; VIII, 35-36.
2. *Discours* IV; A. T. VI, 32.
3. *Syn. Médit.* VII, 12.
4. *Discours*, III; A. T. VI, 25; cf. *Lettre* de mars 1638, II, 36.
5. *Quint. Resp.* VII, 348.

timent est un acte, il le rapporte directement à la volonté. Par l'intelligence seule, l'on ne fait que percevoir les idées dont on jugera[1]. Affirmer ou nier, comme poursuivre ou fuir un objet, plus précisément, se déterminer soi-même à un acte, c'est l'essence de la volonté (VII, 57). Aussi, « pour ce que c'est une action de la volonté de juger ou de ne pas juger, il est évident qu'elle est en notre pouvoir »[2]. D'autant plus que si la volonté suit l'intelligence quand celle-ci perçoit l'évidence, dès que les choses ne sont pas connues clairement, elle reste indifférente, même si des conjectures probables l'entraînent d'un côté (VII, 59). Par conséquent la suspension du jugement dans tous les cas où l'on peut imaginer le moindre doute, est une expression de notre *liberté,* sinon la plus haute, car c'est une liberté plus parfaite que de « choisir » l'évidence (VII, 58), du moins la plus irrécusable.

Car Descartes est si bien assuré de la *réalité* psychologique de son doute qu'il le prend comme le type même de l'acte libre dont nous faisons en nous-mêmes *l'expérience* : « *Hanc in nobis libertatem esse experimur ut semper ab iis credendis quae non plane certa sunt et explorata, possimus abstinere* »[3]. C'est au moment où toute certitude est mise en question par l'hypothèse du malin génie, que nous avons l'expérience indubitable de notre liberté en même temps que de notre existence. Le doute est donc *vécu.* D'ailleurs il est clair que pour Descartes la méthode ne se sépare pas de la vie intellectuelle, puisqu'elle est une méthode de penser. De même que les préjugés étaient très réels, pensés, affirmés, de même le doute qui tend à les éliminer doit être également réel, une suspension effective du jugement. Il a une fonction pédagogique de redressement, et selon la comparaison familière, il doit rendre à la lumière naturelle de l'esprit sa rectitude, comme on redresse un bâton courbé : en le pliant de l'autre côté[4]. C'est pourquoi le temps revêt une si grande importance aux yeux de Descartes[5]. Le temps donné à la première

1. *Médit.* IV; A. T. VII. 56.
2. *Lettre* à Clerselier; IX, 204.
3. *Princ.* I, 6; A. T. VIII, 6.
4. I, 110; *Quart. Resp.* VII, 231; *Quint. Resp.* VII, 349.
5. *Sec. Resp.* VII, 130.

Méditation commande l'intelligence de toutes les autres : « *Manebo obstinate in hac meditatione defixus* » (VII, 23); ce qui ne se comprend que si le doute doit réellement s'imposer à l'esprit, « balancer » les anciens préjugés (VII, 22) et désaccoutumer d'y donner créance.

Il n'y a donc pas lieu, selon nous, d'opposer son caractère *méthodique* et son caractère *réel*. Méthodique ne signifie pas feint. Le *Discours*, destiné au grand public, peut bien en quelques endroits, laisser entendre que Descartes se contente d'un doute fictif, mais l'ensemble des explications données coupe court à cette alternative. L'on peut se demander si Descartes a raison d'exiger un doute réel, mais l'on ne peut se demander s'il l'a exigé tel : cela du moins ne fait aucun doute.

Ainsi le doute cartésien apparaît comme le prolongement de la réflexion critique, un effort pour purifier toute la pensée, une méthode pour rendre à l'intelligence sa lumière naturelle dans laquelle seule peut jaillir l'évidence.

3. — « *Dubia omnia, instar arenae, primum rejeci* »[1], « *non male initio omnia rejeci* »[2]. Réflexion et doute tout ensemble, l'effort de sincérité est initial. « Je n'ai pas mal fait au commencement de rejeter tout », dit Descartes; mais au commencement de quoi? Dans quel ordre de choses la sincérité tient-elle la première place?

Au commencement de la métaphysique, s'entend : « *antequam serio philosophemur, optimum* (*est*) *omnes* (*opiniones*) *rejicere* »[3], pour quelqu'un qui commence à philosopher vraiment. Si l'on est repu de traditions, l'on n'a pas commencé. La métaphysique étant la recherche des fondements de la vérité, comment prétendre qu'on l'a entreprise si l'on ne s'est pas mis en mesure de percevoir la vérité quand elle se présentera?

Mais il semble que deux séries de considérations se recouvrent ici assez exactement : il y a une progression systématique et logique, dont le premier terme est la réflexion développée

1. *Sept. Resp.* VII, 537.
2. *Id.* VII, 411.
3. *Id.* VII, 512.

par le doute, et il y a une progression pédagogique et psychologique dont le premier pas est l'ascèse du doute appuyé sur la réflexion.

Pour ce qui concerne la sincérité comme réflexion, la question de priorité est traitée dans les *Regulae*, et nous touchons là à l'essence de la méthode cartésienne : l'idée de la *mathématique universelle.*

Il n'est peut-être pas nécessaire d'entrer dans le détail de la grande idée-mère de la révolution cartésienne; il suffira d'en rappeler les articulations principales. L'origine de tout, c'est la décision de prendre les mathématiques comme *le type unique de la science* parce que l'intuition y est parfaitement claire et la déduction parfaitement rigoureuse; « *rectum veritatis iter quaerentes circa nullum objectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem arithmeticis et geometricis demonstrationibus aequalem* »[1]. Il s'ensuit que les connaissances qui peuvent entrer dans « la Science » humaine seront toutes au même niveau d'évidence rationnelle et qu'aucune ne doit être regardée comme plus obscure qu'une autre[2]; elles ne se distinguent pas par leur degré d'abstraction et d'intelligibilité par rapport à l'être, mais par leur degré de complexité à partir d'un terme simple[3]. Toute la méthode se réduit par conséquent à établir entre elles *un ordre de dépendance logique*, c'est-à-dire à constituer des séries de termes telles que, dans chacune, la connaissance d'un terme dépende de la connaissance des précédents et non inversement[4]. La question de priorité prend alors toute son importance : quel est *le premier terme* de la Science universelle? De la réponse tout va dépendre. Et voici que nous rejoignons enfin notre sujet précis : le premier terme de la Science, c'est, pour Descartes, *l'intelligence elle-même : « Si quis pro quaestione sibi proponat, examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat, ille profecto, per regulas datas, inveniet nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc coeterorum omnium cognitio dependeat et non e contra* »[5].

1. *Reg.* II; A. T. X, 363, 364-366.
2. *Reg.* XII; 427-428.
3. *Reg.* VI, 381, 383.
4. *Reg.* VI; id.
5. *Reg.* VIII; 395.

C'est donc par une exigence de méthode, par la nécessité de l'ordre logique, que la réflexion se situe comme la première démarche *du système* cartésien. Et si Descartes ne s'exprime là-dessus didactiquement que dans les *Regulae,* qu'il a gardées par devers lui, l'idée anime partout la suite des pensées qu'il a livrées au public. Dans les *Méditations* en particulier, il s'est efforcé, dit-il, de ne rien avancer qu'il ne démontre exactement; et il poursuit : « *ideoque non alium ordinem sequi potuisse quam illum qui est apud Geometros usitatus, ut nempe omnia praemitterem ex quibus quaesita propositio dependet* »[1]. Voilà l'ordre logique institué par les *Regulae* pour l'ensemble du système de la connaissance. Or quelle est la *Première Méditation?* Elle a pour titre : « *De iis quae in dubium revocari possunt* ».

Le glissement s'est produit, de la réflexion au doute. Mais puisque le doute est le corollaire de la réflexion, ou plutôt l'application immédiate de la méthode de réflexion à la découverte d'un fondement apodictique pour la métaphysique et à la démonstration de l'apoditicité de ce fondement, il est clair qu'on n'est pas sorti de l'idée de sincérité et qu'elle se présente ainsi toujours comme la première étape de l'analyse cartésienne.

Mais, par ailleurs, à cette priorité logique du doute sur la certitude, vient s'adjoindre une priorité pédagogique, qui fait du scepticisme une *propédeutique* obligée du système entier.

Les motifs qui sur ce point guident Descartes peuvent paraître multiples quoiqu'évidemment convergents. Mais en réalité ils se ramènent à un seul; le dessein de préparer les esprits à admettre *la physique* nouvelle que Descartes veut instituer. La mathématique universelle qui, en tant que « pure », dicte la méthode et l'ordre des démarches à titre de « cause efficiente » pour ainsi dire, commande les mêmes dispositions, en tant qu'appliquée, mais à titre, cette fois, de « cause finale » ; et dans le premier cas l'on est sur un plan logique, dans le second sur un plan psychologique.

« Toute ma Physique n'est autre chose que Géométrie », écrit Descartes[2]. La physique doit être « géométrique », en effet,

1. *Synopsis,* VII, 13 cf. *Princ. Préf.* IX, B, 2.
2. *Lettre* à Mersenne, 17 juillet 1638; A. T. II, 268.

parce que la science humaine est homogène, parce qu'il n'y a de science que du mathématique. C'est en ce sens large qu'il faut entendre le mot géométrie, au sens, d'ailleurs où il est pris comme titre du troisième *Essai*, qui suit le *Discours*. On voit là que le traitement algébrique des équations précède les constructions proprement géométriques[1], que les figures sont déterminées par le calcul, autrement dit que c'est l'intelligence pure qui crée les configurations imaginatives. Or, comment cette « mathématique pure et abstraite » peut-elle donner une physique et expliquer les phénomènes de l'expérience ?

Pour que la Géométrie morde sur le réel, il faut d'abord admettre que le réel est géométrique, ou plus exactement, concevoir que l'essence même des choses est l'étendue géométrique. L'obstacle est la physique aristotélicienne, qui se représente les corps comme constitués par des formes substantielles, qui leur attribue des qualités réelles et des tendances. Or ces « entités scolastiques » reposent uniquement sur une confusion entre la matière et l'esprit ; elles sont « ajoutées à la substance comme de petites âmes à leurs corps »[2]. Par conséquent, pour du même coup éliminer la physique scolastique et rendre possible la physique cartésienne, il faut apprendre à distinguer le corps et la pensée. Et la seule voie, ou du moins la meilleure, c'est le doute : « *haecque optima via est ad mentis naturam eiusque a corpore distinctionem agnoscendam* »[3]. En abolissant le monde sensible, le doute découvre l'esprit dans la pureté de son essence, qui est de penser ; et par opposition il détermine l'essence de la chose non-pensante. Cela, encore, par une double voie : directement, par soustraction, dans la substance matérielle conçue, de tout élément spirituel, comme la pesanteur, ou les diverses vertus ou tendances ; ce qui reste, la grandeur, le mouvement, se laisse facilement réduire à de simples modes de l'étendue[4]. Indirectement, ce qui ne veut pas dire secondairement, en ramenant l'attention sur les seules idées claires que l'esprit trouve en lui-même. Au premier rang de celles-ci se présente l'idée d'étendue ; c'est la seule idée claire

1. Liv. I ; A. T. VI, 372 ; L. III, A. T. VI, 475.
2. *Sext. Resp.* VII, 440-443 ; *Lettres* à Morin, 13 juillet 1638, II, 200 ; à Mersenne, 26 avril 1643, III, 648.
3. *Princ.* I, 8 ; A. T. VIII, 7.
4. *Princ.* I, 53 ; II, 9 ; *Médit.* II, VII, 30-31.

que nous ayons de la nature matérielle [1]; les idées des qualités sensibles sont au contraire toutes fort obscures [2].

Le monde réel est donc conçu comme géométrique grâce au doute. Encore faut-il démontrer que l'étendue, substance des corps, est ou existe telle qu'on la conçoit [3]. Le problème revient à donner à la géométrie un fondement métaphysique réel, de façon que ses longues chaînes de raisons n'aboutissent pas seulement à déterminer un espace imaginaire, mais soient revêtues dès l'origine d'une garantie d'objectivité et qu'elles déterminent la figure du monde existant. Là plus que jamais le doute est une préparation nécessaire. Sans lui, d'abord, l'intelligence ne peut apercevoir la clarté intrinsèque des preuves nouvelles, et purement métaphysiques, apportées [4]. Par lui, surtout, elle est conduite au seul être dont l'existence soit indubitable : l'esprit, tant fini, ou humain, donné par le *cogito*, qu'infini, ou divin, donné par la « preuve ontologique ».

Voilà le circuit achevé. La *méthode* cartésienne exige que le premier pas de la science universelle soit une réflexion critique sur la connaissance, déterminant les limites de l'esprit et la valeur de ses facultés; le doute est l'exercice de cette critique préliminaire. La *physique* cartésienne suppose certains principes, à savoir la distinction absolue des notions d'esprit et d'étendue, ainsi que l'existence absolue de l'esprit comme premier terme d'une démonstration de l'existence de la substance étendue; le doute les lui fournit. Qu'on le considère, donc, au point de vue de la méthode pure ou au point de vue de la physique, le doute est premier. « *Non male initio omnia rejeci* »; « *funditus omnia semel in vita esse evertenda* ».

4. — *Semel in vita.* L'expression pourrait laisser supposer que le doute est une démarche *passagère*. D'ailleurs, au fond, n'est-ce pas ce que suggère aussi le fait qu'il est méthodique? Il a pour but la découverte des principes métaphysiques de la science. Quand le fondement est atteint, le doute est levé; ayant rempli son office, il cesse.

1. *Médit.* V, VII, 63-64.
2. *Médit.* III; VII, 43.
3. *Médit.* VI; VII, 80; *Princ.* II, 1.
4. *Lettre* à Mersenne, mars 1637; I, 350.

Cela n'est pas exact. Descartes prend soin de remarquer que le lecteur doit insister assez sur la première *Méditation* pour ne plus l'oublier : « *in tantas dubitationes conjectus sum ut nequeam amplius earum oblivisci* » (VII, 23). Le doute doit donc devenir, en quelque sorte, une attitude d'esprit permanente, comme un constant appel à la pure lumière naturelle de l'esprit. Nouvel *habitus* dirait un scolastique, correspondant assez bien à ce que l'on appelle maintenant *l'esprit critique.* Il va de soi que dans l'esprit critique la réflexion joue un rôle, et même un rôle *principal* puisqu'à tout moment le doute s'appuie sur elle. Si Descartes, après les *Regulae,* néglige de mettre en bonne lumière cet aspect de sa critique, si même il ne cherche nulle part à montrer en particulier comment la réflexion est non seulement une démarche mais une attitude, l'on ne doit cependant pas oublier que l'attitude dubitative *est une attitude réflexive;* ce qui, du reste, apparaîtra en quelques endroits par la force des choses. Cela dit, parlons sans scrupule du doute, pour suivre Descartes au plus près.

Naturellement, en gros, l'on doit dire que le doute cesse sur ce qui, grâce à lui, est trouvé certain; après avoir douté de tout, on parvient à quelques certitudes fondamentales, *sum, Deus est, res sunt.* Et il n'y a pas contradiction à ce qu'une même chose soit rendue certaine après avoir été douteuse, parce qu'une chose n'est pas en soi certaine ou douteuse d'une manière absolue. C'est au contraire une absurdité de considérer le doute et la certitude « *ut proprietates objectorum quae perpetuo ipsis inhaereant, adeo ut ea quae semel dubia esse cognovimus, non possent unquam reddi certa* »[1].

Le passage du doute à la certitude n'est donc possible que parce que le doute affecte non pas les objets mais *les raisons de notre affirmation* et les principes de notre connaissance des objets. La question se précise. Elle doit se formuler maintenant : le doute cesse-t-il sur une raison qui serait reconnue indubitable après avoir été trouvée douteuse? A quoi il faut répondre non. Le doute demeure sans changement pour toutes les raisons qu'il a une fois touchées; il demeure tant que nous n'aurons pas *d'autres raisons que celles* que nous avons eues

1. *Sept. Obj.* VII, 473.

jusqu'à présent « *quamdiu scilicet non habemus alia scientiarum fundamenta quam ea quae antehac habuimus* »[1], « *quamdiu nullas alias (rationes) habemus quae, dubitationem tollendo, certitudinem inducant* »[2].

Ainsi le doute ne touche pas, si l'on peut dire, les objets, sinon indirectement; il ne touche que les raisons de juger. Il est permanent pour toutes les raisons anciennes de nos opinions; mais il conduit à des raisons nouvelles qui, dès l'origine, radicalement, lui échappent.

Ceci posé, on peut revenir à la question de la portée objective du doute, étant bien entendu que les objets ne sont pas considérés en eux-mêmes, mais uniquement en tant que connus et affirmés par l'esprit. Il est possible qu'un même objet, douteux tant qu'il n'était soutenu que par les anciennes raisons, devienne certain quand de nouvelles raisons ont été découvertes. L'exemple le plus frappant est celui de Dieu. Dieu ne reçoit pas de changements essentiels pour avoir été soumis au doute, parce que sa notion a été convenablement élaborée par les théologiens[3]. Seules les raisons qui prouvent son existence sont renouvelées par Descartes, parce que la critique des sens interdit de faire fond sur le « mouvement », ou en général sur le sensible, pour affirmer une existence.

Mais cet exemple ne doit pas faire méconnaître que le doute garde en permanence son rôle purificateur à l'égard de tous les objets pensés. Si la trace n'en est pas nettement marquée sur Dieu, parce qu'il n'avait pas besoin de purification, elle est profondément incrustée, par contre, dans les deux termes extrêmes de la déduction métaphysique : l'esprit et la matière, au double point de vue de l'essence et de l'existence. Leurs notions sont également purifiées par le doute initial, et ils ne trouvent place dans le système, comme principes réels, que parce qu'elles ont été et restent définitivement, purifiées.

Parce que le doute a surtout consisté à « *abducere mentem a sensibus* », l'*ego*, premier principe réel de la connaissance, est un *esprit pur*. Pur, d'abord, subjectivement, dans sa nature propre, de toute matière et de toute reférence à la matière.

1. *Syn. Medit.* VII, 12.
2. *Sept. Obj.* VII, 474.
3. Cf. *Sec. Resp.* VII, 138.

Ce n'est pas, en effet, une « âme » scolastique, principe mixte de pensée et de vie physique, mais exclusivement le principe par lequel nous pensons. « *Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens; loquar autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur* »[1]; « *intelligendum tantum esse de principio quo cogitamus, hocque nomine mentis appelavi ad vitandam aequivocationem* »[2]. Pur aussi de tout élément sensible objectivement, c'est-à-dire dans les idées qu'il rencontre en lui-même. L'esprit ne dépend pas des sensations pour passer à l'acte, « je nie que la chose qui pense ait besoin d'autre objet que de soi-même pour exercer son action »[3]; ses idées sont inscrites dans sa nature. Ainsi le doute fait que l'esprit ne puisse se définir par rien d'autre que lui-même : son essence est de penser, et la pensée c'est la conscience[4].

D'autre part, le monde réel, auquel aboutit la déduction métaphysique, c'est *l'étendue* ou la quantité pure, l'objet de la géométrie spéculative, « *omnia generaliter spectata quae in purae Matheseos objecto comprehenduntur* » [5]. Le doute ayant purgé la notion de matière ou de corps de toutes les « entités scolastiques », les qualités sensibles sont définitivement exclues de la physique cartésienne. « *Plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumant* »[6].

Les deux notions de base du système cartésien portent donc la marque indélébile du doute initial. Il faut ajouter maintenant que c'est grâce à cette pureté de leurs essences que l'existence des deux termes peut être rendue évidente. Non pas que leur existence soit incluse dans leurs essences et puisse en être tirée par une analyse *a priori;* cela est le propre de Dieu. Mais en suite du doute, l'esprit se meut désormais sur un plan d'intelligibilité pure ou « mathématique ».

1. *Sec. Resp.* VII, 161.
2. *Quint. Resp.* VII, 356.
3. *Lettre* à Clerselier, IX, 206.
4. *Quart. Resp.* VII, 246.
5. *Medit.* VI; A. T. VII, 80.
6. *Princ.* II, 64; A. T. VIII, 78-79.

Descartes dote ainsi la métaphysique d'un type d'intuition tout nouveau pour elle. En mathématiques, l'intuition est tout à la fois intellectuelle, concrète, et parfaitement claire; mais elle ne donne qu'une vérité idéale, parce que cette science n'a jamais égard à l'existence de ses objets (VII, 30). Transportée en métaphysique, l'intuition saisit dans l'acte de penser l'existence du sujet pensant. L'existence cesse alors d'apparaître comme un fait empirique, donné obscurément dans une sensation, pour devenir un « fait intellectuel », clairement perçu dans la lumière naturelle de l'esprit[1]. Cette intuition immédiate du moi est une évidence absolue, elle présente comme le type de toute évidence humaine. Le doute a conduit jusqu'à elle, mais il s'arrête devant elle. C'est la réflexion qui prend possession du principe indubitable de tout le système de la connaissance. L'intuition-type est *réflexe*. Peut-être n'y a-t-il chez Descartes aucune idée qui contribue autant que celle-là à caractériser la nature et le rôle de la sincérité critique. La réflexion seule permet l'immédiateté de la connaissance, elle est le moyen par excellence d'appréhender la vérité, en sorte que la métaphysique, et par elle toute la connaissance, est en dépendance de la sincérité.

Mais l'intuition immédiate s'arrête à l'*ego*, en métaphysique, c'est-à-dire pour ce qui concerne l'existence. L'existence de Dieu, à plus forte raison celle de l'étendue, doivent être démontrées. A vrai dire, sauf dans le cas précis de la preuve ontologique, on voit mal en quoi la déduction est de type mathématique. Sinon en ce que Descartes, la tenant pour rigoureuse, et tenant d'autre part les mathématiques pour la seule science rigoureuse, doit pour cette raison qualifier sa démonstration de « mathématique ». N'empêche que le doute joue un rôle de tout premier plan dans l'économie de la preuve. Laissons celle de Dieu, qui n'est après tout qu'une étape. Pour l'étendue, la preuve de sa réalité suppose trois choses : d'abord que les idées des choses matérielles ne sont pas produites par l'âme, laquelle proposition suppose elle-même que l'étendue est totalement distincte de l'âme, et que celle-ci a conscience de tout ce qui est en elle. De ces prémisses on tirera facilement que l'idée

1. *Sec. Resp.* VII, 140-141; *Lettre* au Marquis de Newcastle, V.138.

d'étendue a comme origine une substance réelle différente de l'âme. La preuve dépend donc entièrement du doute qui a permis de distinguer l'esprit et la matière, qui a réduit l'esprit à la conscience et la matière à l'étendue.

Ainsi la métaphysique et la physique ne sont possibles que grâce au doute initial; il garde constamment sa fonction purificatrice. A tout moment de son développement, le système est marqué par le doute; tout entier il est œuvre de sincérité.

Pas plus que le terme de « sincérité », Descartes n'a connu le terme de « critique ». Mais telle est la conclusion de ces analyses que la sincérité intellectuelle qu'il préconise est exactement ce qu'un moderne entendrait par *sincérité critique*.

C'est d'abord, en général, l'exigence d'une *critique* de la connaissance *sans aucun présupposé,* donc préalable, logiquement et en droit, à tout le système de la connaissance, à la métaphysique, et même à la science si du moins on la veut philosophiquement fondée.

Cette attitude générale en entraîne deux autres comme conséquences immédiates. La sincérité critique est une *réflexion,* discernant la structure et l'esprit et ses possibilités de science, son pouvoir et ses limites. Elle est aussi un *doute méthodique,* purifiant la pensée des préjugés, et rendant ainsi à la lumière naturelle de l'esprit sa pureté et son autonomie.

En sorte que finalement la sincérité critique apparaît comme un effort de l'esprit pour *prendre conscience* de sa lumière propre, du contenu et des fondements de ses jugements. A la limite elle est la conscience.

Socrate avait sauvé la philosophie ancienne par l'ironie, Descartes fonde la philosophie moderne sur la sincérité. La première condition de toute philosophie n'est-elle pas qu'on sache ce que l'on pense?

II. — Objet.

Seule jusqu'ici a été envisagée la nature de la sincérité critique prise en elle-même. Définir son essence était en effet la question primordiale, et la considération de l'objet n'est intervenue que dans la mesure où elle a paru nécessaire à

cette fin. Mais si la sincérité est une méthode, elle ne peut être suffisamment caractérisée par ce regard direct et comme abstrait. Une méthode ne peut être séparée de son application ni donc de son objet. Un franc changement de point de vue s'impose par conséquent. L'application de la méthode fera ressortir des indications et des précisions nouvelles sur sa nature, qu'il importe de recueillir.

Par l'objet de la sincérité, il faut entendre non pas son but, ce vers quoi elle tend : la « conscience », qui est un élément essentiel de sa définition, mais ce à quoi elle s'applique, sa matière, ou son sujet. Et c'est le lieu de rappeler que l'objet propre de la critique n'est pas l'objet de la connaissance, mais la connaissance de l'objet et ses principes : les fonctions de connaissance immanentes à l'esprit. Aussi bien parlerait-on du domaine de la sincérité, de son étendue et de ses limites, pourvu qu'on ne lui suppose pas, dans son ordre même, des bornes posées *a priori;* elle n'a pour limites que celles qu'elle découvre elle-même en tant que méthode appliquée, et pour ainsi dire *a posteriori*.

Au reste, ces notions d'étendue, d'objet et de limite se complètent. Chercher s'il n'y a pas des domaines entiers de la pensée qui échappent à la critique, sans que celle-ci cesse pour autant d'être sincère, parce que leurs principes n'ont pas à être critiqués, — ce sera déterminer l'étendue de la sincérité critique. Chercher, corrélativement, à quelles fonctions de connaissance s'applique la critique, et quelles formes spéciales elle revêt pour pouvoir s'y adapter avec exactitude, — ce sera déterminer son objet. Chercher, enfin, si même dans son ordre, la critique ne se heurte pas à des bornes imprévues qui lui interdisent d'être absolument sincère, — ce sera déterminer ses limites.

Mais il est clair que c'est la notion d'objet qui forme le lien de ces trois questions. Elles se ramènent en effet à celles-ci : y a-t-il des principes de pensée qui ne soient pas, même en droit, objet de critique? Quelles fonctions sont, de droit et de fait, objet de critique? Y en a-t-il qui soient, en droit mais non en fait, objet de critique? Et puisque l'étude de l'objet de la méthode n'a ici pour but que de préciser la méthode elle-même, disons tout de suite que la première

question permet de situer la sincérité critique dans le plan spéculatif, dans l'ordre théorique par opposition à l'ordre pratique; que la seconde conduit à mieux distinguer le doute et la réflexion, et à discerner en celle-ci certaines nuances nouvelles non-négligeables; que la troisième, enfin, permet d'entrevoir les justes exigences de la sincérité parfaite.

1. — Il y a manifestement chez Descartes tout un domaine de la pensée qui reste de plein droit en dehors de la critique. C'est celui qui se rapporte à l'action, aux mœurs, à la vie : la connaissance morale et religieuse, la connaissance pratique. Descartes y insiste même passablement, tant parce qu'il est conscient du danger que peut présenter sa méthode pour des esprits faibles ou des réformateurs brouillons[1], que pour prévenir les blâmes que les théologiens ou les dévôts pourraient lui adresser[2].

Il prend donc grand soin de distinguer la spéculation pure de l'action : « *me... accuratissime distinxisse inter usum vitae et contemplationem veritatis* »[3], « *advertenda est disitnctio, variis locis a me inculcata, inter actiones vitae et inquisitionem veritatis* »[4].

La distinction des deux ordres résulte d'abord d'une diversité de principes. Le principe des actes humains est la volonté, celui de la spéculation, l'entendement[5]. Si les deux facultés sont différentes, la critique de l'entendement n'entraîne pas de soi celle des mœurs. — D'autre part, correspondant à la différence des principes, il y a hétérogénéité des fins. Les spéculations de l'entendement ont pour but la Science, les actes élicités par la volonté ont pour fin la Béatitude. Le doute peut donc être un moyen nécessaire pour trouver la vérité, en même temps qu'un obstacle à la poursuite du bonheur.

Mais tout de suite une difficulté surgit. « *Manifestum est perceptionem intellectus praecedere semper debere voluntatis determinationem* »[6]. Si par nature la volonté suit l'entende-

1. *Discours*, II et VI; A. T. VI, 14-15 et 61.
2. *Lettre* à X, mars 1638, A. T. II, 34.
3. *Sec. Resp.* VII, 149.
4. *Quint. Resp.* VII, 350.
5. *Lettre* à Buitendijck, 1643; A. T. IV, 63.
6. VII, 60 cf. *Discours* III; VI, 22.

ment, il semble qu'on soit acculé, malgré les précautions prises, à un abîme. Le doute spéculatif ne va-t-il pas se prolonger fatalement en indécision pratique? Non, car la volonté ne suit infailliblement l'entendement que quand il conçoit clairement un bien[1]. Dans le cas où rien de certain n'apparaît, elle reste indifférente, et sa liberté consiste alors en ce qu'elle peut se déterminer d'elle-même à agir, et prendre un parti quelconque[2].

Nouvelle difficulté : ce choix est donc aveugle, l'intelligence perd sa primauté, et l'homme cesse d'être homme. Non encore, car si même la raison n'indique aucun parti, elle demande *qu'on choisisse* un parti[3] quand du moins l'action présente de l'urgence, car il est de l'essence de la volonté de vouloir le bien, et donc « *interdum e multis plane ignotis unum eligendum* »[4].

D'ailleurs, pas plus qu'on ne peut éviter d'agir et de choisir, l'on n'est jamais sans opinions sur ce qu'il vaut mieux faire. Au point de vue théorique, ces opinions sont douteuses, seulement probables ou vraisemblables. Descartes ne peut recommander de s'y tenir absolument, car ce serait s'opiniâtrer dans ses préjugés, refuser la critique et s'interdire la Science. L'on doit donc les tenir pour douteuses comme toutes les autres. Mais « lorsqu'on a considéré qu'il n'y en a point d'autres qu'on juge meilleures ou plus certaines », il est raisonnable de choisir celles-là, et une fois qu'on s'est déterminé, de les suivre non moins constamment que si on connaissait qu'elles fussent absolument les meilleures et les plus certaines[5].

Il est donc non seulement possible mais nécessaire de « se former une Morale », indépendamment de la Science et avant de livrer l'entendement au doute, « une Morale qui puisse suffire pour régler les actions de la vie, à cause que cela ne souffre point de délai, et que nous devons surtout tâcher de bien vivre »[6]. L'on passe sans hiatus de la possibilité à la nécessité, et de la

1. VII, 166.
2. *Médit.* III, A. T. VII, 57-59; *Lettre* à Mersenne 1641, III, 378-382.
3. *Princ.* I, 3; IX, 13, 26.
4. *Sec. Resp.* VII, 149.
5. *Discours,* III; VI, 24; *Lettre* à X, mars 1638; II, 34-36.
6. *Princ. Préf.* IX, B, 13.

forme d'une morale en général au précepte essentiel de la morale. Le jugement pratique n'est alors fondé que sur la probabilité et la vraisemblance, mais il est cependant justifié, même du point de vue théorique, par le fait qu'il est nécessaire à la vie et que la vie est la condition de la recherche de la vérité[1].

C'est donc à bon droit que Descartes insère en bonne place dans ses *Principes* un paragraphe intitulé : « *Hanc interim dubitationem ad usum vitae non esse referendam* », et qu'il y déclare : « *haec dubitatio ad solam contemplationem veritatis est restringenda* » (I, 37). Est-ce même vraiment une restriction, une limite à la sincérité critique ? Il ne le semble pas. C'est simplement une précision apportée sur sa nature : elle ne concerne pas l'ordre du bien, mais l'ordre du vrai.

Malgré tout, cette situation ne peut être définitive. Si la Morale n'est justifiée que par « le dessein de continuer à m'instruire » (VI, 27), par « le dessein de changer mes opinions sitôt que je pourrai en trouver de meilleures, et de ne perdre aucune occasion d'en chercher » (II, 36), elle est essentiellement provisoire, imparfaite, et valable seulement « pendant qu'on n'en sait pas encore de meilleure »[2]. La Morale parfaite présuppose « une entière connaissance des autres sciences », elle est « le dernier degré de la Sagesse » (*id.*). Résultat de la Science achevée, elle sera le couronnement du système.

En effet, si le doute spéculatif conduit à des certitudes métaphysiques, et plus loin à la physique, elle-même prolongée par la médecine, la mécanique et la morale, voici que la continuité se trouve enfin rétablie entre la contemplation de la vérité et la conduite de la vie. Continuité logique, d'abord, en ce sens que les règles de l'action peuvent être déduites des principes, et ainsi rigoureusement fondées. Continuité pratique, aussi, en ce sens que l'efficacité des règles morales est portée à l'absolu. Car la volonté tend infailliblement vers un bien clairement connu[3], « *omnis peccans est ignorans* »[4]. Si donc tous les jugements sont évidents parce que la science est parfaite, la pratique sera toujours raisonnable, et l'action toujours bonne (VI, 28). Peut-être

1. *Discours* III ; VI, 27, cf. II, 35.
2. *Princ. Préf.* IX, B, 13.
3. *Sec. Resp.* VII, 166.
4. *Lettre* à Mersenne, 27 avril 1637, I, 366.

même faut-il aller plus loin, et reconnaître, au terme de la Science, non seulement une continuité parfaite entre la théorie et la pratique, mais leur identité dans la Sagesse. Les fins elles-mêmes sont unifiées, parce que « le souverain Bien n'est autre chose que la connaissance de la vérité... c'est-à-dire la Sagesse »[1].

Ainsi la connaissance pratique ou morale, est par nature hors de la sphère du doute. Une morale peut et doit être constituée antérieurement à lui, valable tant que la Science n'est pas achevée. A mesure que la Science se fait, la morale est reprise en sous-œuvre et au besoin rectifiée; surtout, elle est fondée, et elle reçoit de la Science une valeur théorique et même une valeur pratique nouvelle. Mais puisqu'il existait une morale avant la Science, celle-ci ne l'a pas modifiée dans sa spécificité.

A la morale, il faut joindre la religion, qui est pour Descartes une discipline de même ordre. Quant au principe de la vie religieuse, d'abord, la foi, elle appartient, dit-il, à la volonté[2]. Elle est un acte de la liberté prévenue et soutenue intérieurement par la grâce divine[3]. Et quant à la fin de la religion, si elle dépasse celle de la morale, c'est dans la même ligne : elle enseigne « à gagner le ciel »[4]. Par conséquent, cela admis, il n'y a pas lieu de s'étonner que Descartes excepte « la piété » de son abdication; elle relève de la pratique, non de la spéculation; elle est un cas particulier des « mœurs » : « *Studiose omnia quae ad pietatem, ac generaliter ad mores spectant, ab hac abdicatione excepi* »[5].

Il y a cependant un certain nombre de vérités qui commandent toute la pratique religieuse; les dogmes ne sont-ils pas avant tout d'ordre spéculatif? Comme pour la morale naturelle, il faut donc préciser un peu plus la position de Descartes.

Certes, la foi comporte bien des vérités, à titre d'objet ou de *materia circa quam*, comme disent les théologiens scolastiques[6]. Mais elles sont « au-dessus de notre intelligence »[7], elles sont

1. *Princ. Préf.* IX, B, 4.
2. *Lettre* à Builenditck 1643, A. T. IV, 63.
3. *Médit.* IV, VII, 58; *Sec. Resp.* VII, 148.
4. *Discours* I, VI, 8.
5. *Sept. Resp.* VII, 476.
6. VII, 147-148.
7. *Discours* I; VI, 8.

obscures pour nous, « voire l'obscurité même »[1], comme par définition, puisqu'elles sont surnaturelles. Elles ne peuvent donc être soumises à la faiblesse de nos raisonnements[2].

D'autre part, l'adhésion aux vérités révélées suppose bien certaines conditions. D'abord, que les dogmes ne soient pas contraires aux vérités rationnelles. Mais cela ne fait pas grande difficulté si ce sont des vérités ; « je ne puis craindre qu'une vérité soit contraire à l'autre »[3]. Ensuite, qu'il y ait des motifs, une *ratio formalis*, évidente, qui meuvent la volonté à leur donner créance. C'est ici le nœud de la question. Les motifs de croire ne peuvent être tirés de l'objet à croire, qui est obscur. Ils se présentent selon deux degrés. Le premier est rationnel : l'évidence, obtenue par démonstration, que Dieu ne peut être trompeur; c'est en un sens la base et le fondement de la Religion chrétienne, « toute la certitude de la foi en dépend », « car comment pourrions-nous ajouter foi aux choses que Dieu nous a révélées si nous pensions qu'il nous trompe quelquefois »[4]. Le second est purement surnaturel, et il incline la volonté sans éclairer l'entendement : la grâce, « une certaine lumière intérieure », qui donne « une confiance certaine » que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par Dieu, et qu'il est impossible qu'il nous trompe[5]. Et Descartes ajoute : « *quod omni naturae lumine certius est, et saepe etiam, propter lumen gratiae, evidentius* ».

La gâce remplace donc toute démonstration. On peut savoir par la lumière naturelle que Dieu existe et qu'il n'est pas trompeur, et en cela la métaphysique joue un rôle apologétique. Mais on croit la même chose par la seule action de la lumière surnaturelle sur la volonté. En outre, la grâce dispense de démontrer un autre préambule : le fait de la révélation. Enfin elle fait adhérer à tous les dogmes, qui sont obscurs, avec plus de certitude que ne fait la lumière naturelle aux vérités évidentes, parce que le jugement a son origine immédiate dans l'inspiration divine.

1. IX, 115.
2. *Discours* I; VI, 8; cf. *Entretien* avec Burman, V, 176.
3. *Lettre* à Mersenne, décembre 1640; A. T. III, 259.
4. *Sext. Resp.* IX, 230.
5. VII, 148; IX, 116.

La lumière surnaturelle suffit donc à fonder la foi[1]. L'illumination qu'elle apporte ne concerne pas l'entendement, mais la volonté à qui elle donne « confiance ». La foi ne souffrira donc aucun dommage des doutes qui vont envahir l'entendement, même quand ils toucheront l'existence et la véracité de Dieu[2]. Ainsi dans le cas de la religion, la séparation mise par Descartes entre la vie et la spéculation, atteint son maximum de netteté. Une morale purement pratique est possible, elle est même indispensable, mais provisoire; la critique doit lui apporter le fondement spéculatif, métaphysique, qu'elle requiert pour être parfaite. La religion, elle, est parfaite avant la critique ; la métaphysique ne lui apportera aucun fondement nouveau dont elle n'a nul besoin; tout au plus un secours extrinsèque, soit pour l'apologétique auprès des infidèles[3] en démontrant rationnellement certains préambules de la foi, soit pour l'explication des dogmes, s'il est vrai que la philosophie cartésienne soit plus apte que toute autre à cette fonction[4], et si l'idée même d'une théologie rationnelle n'est pas contradictoire[5].

Voilà donc l'objet de la critique déterminé par un de ses côtés, et négativement : la critique ne touche pas la vie, elle est cantonnée dans le plan de la spéculation. La sincérité préconisée par Descartes est intellectuelle et non pas morale. Et cette distinction permet de comprendre comment Descartes a pu réaliser l'union, au premier abord déconcertante, de la plus grande sincérité dans la recherche spéculative de la vérité, avec la plus grande méfiance dans les relations sociales. Elle réduit en outre à ses justes proportions le caractère dramatique des *Méditations*. Descartes n'y a voulu engager ni sa vie ni sa foi, mais seulement son esprit.

2. Dans l'ordre spéculatif, maintenant, nous savons que le doute se concentre sur un point en quelque sorte privilégié : son objet, ou sa matière, c'est principalement *la connaissance sensible*. Dans un schéma graphique, l'on pourrait poser deux

1. *Lettre* à X., août 1638, A. T. II, 347.
2. *Lettre* à Buitendijck, 1643, A. T. III, 63.
3. *Médit. Préf.* VII, 2.
4. *Lettre* à Mersenne, 31 mars 1641; III, 349; au P. Dinet, 1642; V, 581; à X, 1646, IV, 698.
5. *Discours* I; A. T. VI, 8; *Entretien* avec Burman, V, 158.

points symétriques par rapport à une droite qui serait la limite de la critique : d'un côté, la foi, qui est comme le centre des choses qu'elle ne concerne pas, et de l'autre les sens, comme le point central de son application.

Nous avons dit les raisons les plus générales, et en même temps les plus profondes, qui commandent cette concentration de la critique sur les sens. Il ne reste qu'à discerner la nature exacte de cette démarche dans ce cas où l'application stricte de la critique accuse le plus nettement ses traits. Si le doute en est l'élément le plus visible, il n'est que la conséquence de la réflexion, qui s'avère comme l'essentiel de la sincérité critique.

Car c'est se contenter à peu de frais que de borner la critique de la connaissance sensible aux considérations qui sont développées dans la première *Méditation*. Leur objectif est limité : « *causae exponuntur propter quas de rebus omnibus, praesertim materialibus, possumus dubitare; quamdiu scilicet non habemus alia scientiarum fundamenta, quam ea quae antehac habuimus* »[1]. Il s'agira donc simplement, en ce qui concerne la connaissance sensible, de démontrer *que* les sens ne sont pas un fondement suffisant pour légitimer un jugement d'existence. Ce que Descartes prouve, comme on sait, par les « erreurs » des sens, par la folie, et par les illusions des songes. Les raisons peuvent se ramener à une seule : le fait de *l'erreur*. Et l'on passe du fait au droit par l'idée, bien cartésienne, de « prudence ». L'image exprime cette loi toute logique qu'une erreur est suffisante pour qu'on ne puisse considérer le critère d'évidence sensible comme absolu ni universellement valable.

Le procédé de la démonstration est une réflexion, mais non pas analytique ou régressive; elle reste cantonnée dans le plan de la sensibilité puisque les preuves données pour montrer l'insuffisance de la connaissance sensible sont des faits tirés de la connaissance sensible elle-même.

Ce n'est que le début d'une critique qui va en s'approfondissant. Le second pas nous paraît être une réflexion nouvelle sur ce que nous appelons l'intuition ou l'évidence sensible;

1. *Syn. Médit.* VII, 12.

une réflexion qui, cette fois, découvrant les principes de cet état psychologique, remonte aux vraies raisons de son insuffisance.

L'évidence sensible est une combinaison de deux éléments hétérogènes; pour une part, elle est une inclination naturelle aveugle, et pour une autre part, une connaissance intellectuelle confuse. C'est ce que Descartes démontre à mesure que sa déduction lui en donne les moyens. Si nous renversons l'ordre, nous ne trahissons pas la doctrine.

La distinction entre l'inclination naturelle et la lumière naturelle, indiquée dans la troisième *Méditation*, est une critique directe de l'évidence sensible en elle-même et dans sa structure intime. Il y a certes en nous une inclination très forte à croire que les sensations proviennent d'objets extérieurs et qu'elles leur sont semblables. « *Ita videor doctus a natura* » (VII, 38). Mais qu'est cette « nature »? Ce n'est pas la lumière naturelle qui fait voir que cela est ainsi; c'est une impulsion spontanée à le croire, qui résulte du sentiment de passivité éprouvé dans la sensation. Or on peut expliquer ce sentiment sans recourir à l'action d'une chose extérieure : en supposant dans l'esprit une faculté inconsciente, autre que la volonté, qui produise des images comme on l'admet pour les songes. De plus, il y a parfois opposition entre l'inclination et la lumière, comme le prouve la double idée que nous avons du soleil : la sensation le fait croire très petit, alors que la raison nous apprend qu'il est plusieurs fois plus grand que toute la terre. L'évidence sensible est donc un *préjugé* qui ne tire sa force que de l'habitude; la réflexion montre qu'il n'y a pas évidence mais « aveugle et téméraire impulsion », « *præjudicia quibus ab ineunte ætate assuevimus* » (VII, 439).

Dirons-nous donc qu'il n'y a aucune évidence, que dans la sensation l'esprit ne « voit » rien? Non, mais ce ne sont pas les sens qui font connaître les corps. Comme le prouve l'exemple du morceau de cire fondu, toutes les qualités d'un corps peuvent changer sans qu'il soit aucunement détruit. L'on se trompe donc quand on croit connaître sa nature par les sens. Toutes les qualités du corps étant changées, il ne reste que son extension pour constituer sa nature; or, elle ne peut être ni sentie, ni imaginée, puisqu'elle est susceptible de recevoir une

infinité de déterminations; elle ne peut être connue que par l'entendement[1]. Si donc, comme il faut l'avouer, on connaît quelque chose dans la sensation, ce n'est pas le sens qui connaît, mais l'intelligence; et la connaissance reste confuse tant que l'intelligence ne se détache pas des sens pour considérer mathématiquement l'étendue et calculer ses déterminations. « *Ipsamet corpora, non proprie a sensibus, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelligantur* » (VII, 34).

Qu'est-ce donc alors que la sensation? Ce n'est pas une intuition *des sens*, mais une inspection *de l'esprit* seul. « *Perceptio, non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio, quae vel imperfecta esse potest, ut prius erat, vel clara et distincta, ut nunc est, prout minus vel magis ad illa ex quibus constat attendo* » (VII, 31). Par conséquent, il ne faut pas dire qu'on voit un corps, mais qu'on juge que c'est tel corps. « *Quod putabam me videre oculis, sola judicandi facultate quae in mente mea est, comprehendo* » (VII, 32).

La perception est donc en fin de compte *un jugement,* soit déterminé par une habitude devenue comme une inclination naturelle, soit fondé sur des raisons perçues par l'entendement. Cette conclusion est d'ailleurs confirmée par le redressement des « erreurs des sens ». Pourquoi donner créance plutôt au toucher qu'à la vue? sinon parce qu'on a une raison. Le critère n'est donc pas dans les sens mais dans la lumière naturelle de l'esprit; « *solus est intellectus qui sensus errorem emendat* » (VII, 439).

Toute cette critique est un exemple caractérisé d'*analyse réflexive*, dégageant les principes, immanents à l'esprit, d'un acte de connaissance. Et l'on devrait dire que Descartes touche à la notion d'activité spirituelle inconsciente, si l'idée d'inconscient n'était ailleurs explicitement rejetée de son système. Car, enfin, ce jugement dissimulé sous la passivité de l'évidence sensible par la pression des préjugés, bien qu'il en constitue toute la réalité noétique, n'est-il pas le type du principe inconscient que seule une analyse réflexive de l'esprit

1. VII, 32; cf. *Sext. Resp.* VII, 438.

peut amener au grand jour? Et cet effort de sincérité a une valeur « objective », en ce sens qu'il éclaire et purifie l'objet en même temps et du fait même qu'il donne à l'esprit une conscience plus claire de lui-même. Descartes est tout près de la notion kantienne de « transcendantal » ; il ne lui manque que d'affranchir plus complètement la critique de la psychologie. Mais c'est sans doute trop demander en une fois.

Quoi qu'il en soit, la portée philosophique de cette critique est immense. Outre son rôle dans le système cartésien, que nous avons effleuré, elle institue en général, par opposition et comme remède à l'empirisme, une attitude qu'on peut appeler rationaliste. Elle suspend tout jugement d'existence dans la mesure où ils s'appuient sur l'intuition sensible, et elle oblige à chercher dans le plan intellectuel l'origine de toute affirmation du réel. Le monde du sens commun et de la scolastique s'évanouit; en place, le monde de Descartes sera créé et réglé par des raisons.

Le problème de la connaissance étant donc transporté sur le plan intellectuel, la question surgit maintenant de savoir si l'intelligence est soumise au doute méthodique. Il semble que si elle ne l'est pas, elle n'est pas critiquée ; mais si elle l'est, la critique ne se trouve-t-elle pas supprimée en même temps que toute pensée ?

La solution de l'antinomie apparaîtra progressivement si l'on distingue les différents actes de connaissance intellectuelle.

D'abord, l'opération la plus basse de l'esprit, *la déduction*, offre incontestablement matière à douter. Tout comme dans le cas des sens, on peut apercevoir chez Descartes deux étages de critique. Une première forme de réflexion, superficielle, suffit à reconnaître des paralogismes, commis jusque dans les plus simples démonstrations mathématiques[1]. D'où il suit que l'on peut douter de toutes les démonstrations, et qu'en particulier la Science mathématique elle-même, reposant sur de « longues chaînes de raisons », si simple et facile qu'elle paraisse, ne jouit pas d'une certitude absolue. — Mais il y a, chez Descartes, au moins les éléments d'une réflexion critique

1. *Discours* IV ; A. T. VI, 32 ; *Princ*. I, 5,

plus approfondie. Les *Regulae* surtout offrent une analyse de l'acte de déduction dans ce qui le constitue en propre. Descartes y voit réunis deux principes très distincts : la mémoire et l'intuition.

En effet, la déduction « ne paraît pas s'opérer tout entière à la fois »[1]; elle consiste en « un certain mouvement de l'esprit »[2] passant d'un terme à un autre; elle implique donc « une succession ». Mais pour pouvoir conclure quelque chose, il faut que l'esprit garde souvenir des termes parcourus. En sorte que la déduction emprunte en quelque sorte sa certitude à la mémoire : « *a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur* » (X, 370). Maintenant, si l'on rapproche cette idée de la théorie cartésienne du temps, touchée ailleurs et pour d'autres fins, l'on obtient un aperçu très pénétrant sur la valeur de la déduction. Ce qui caractérise le temps, c'est non seulement que ses parties n'existent pas ensemble, « *nunquam simul existant* », mais qu'elles ne dépendent pas les unes des autres : « *talis est* (*natura temporis*) *ut ejus partes a se mutuo non pendeant* »[3]. C'est même un axiome ou une « notion commune » que : « *tempus praesens a proxime praecedenti non pendet* »[4]. Il y a donc discontinuité entre les instants qui composent la durée. Et cette conception mathématique du temps projette son ombre sur la nature de la mémoire et par elle sur la valeur de la déduction. S'il y a discontinuité entre l'intuition d'un terme et le souvenir de cette intuition, la nécessité de la conclusion disparaît.

Mais la déduction comporte aussi une part d'intuition; c'en est même la base, car sans elle ni le mouvement de l'esprit ni la mémoire ne seraient possibles. Toute l'opération repose sur l'intuition de chacun des termes, et sur celle du lien qui les unit[5]. De plus, la mémoire étant « *labilis et infirma* » (X, 408), réduire son rôle n'est pas seulement un conseil pour étendre la capacité de son esprit, c'est une stricte exigence de la critique. Il suffit de parcourir la série des termes « d'un mouvement continu et

1. *Reg.* XI; A. T. X, 407.
2. *Reg.* III; A. T. X, 369.
3. *Princ.* I, 21.
4. *Sec. Resp.* VII, 165; cf. *Médit.* III; VII, 49.
5. *Reg.* III; x, 369; *Reg.* XII; x, 419.

nulle part interrompu de la pensée » (X, 369); on tend ainsi vers une intuition globale d'où la succession et la mémoire sont éliminées : « *necesse est illas iterato cogitatione percurrere, donec a prima ad ultimam tam celeriter transeam, ut fere nullas memoriae partes relinquendo rem totam videar intueri* » (X, 409). A la limite, la déduction se résout en une intuition; l'analyse montre qu'elle n'est jamais, en somme, qu'une intuition morcelée par le temps. C'est donc sur l'intuition que se concentre tout le problème critique.

D'après les *Regulae*, l'intuition porte en elle-même le critère de sa vérité; elle inclut dans sa définition ce caractère qu'elle est indubitable : « ... *mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a solo rationis lumine nascitur* »[1]. Mais l'on est en droit de se demander si Descartes n'a pas été conduit par le développement de sa pensée à modifier sa position primitive. La première *Méditation* ne jette-t-elle pas le doute jusque sur la lumière naturelle?

De nouvelles distinctions deviennent nécessaires. Dans l'intuition elle-même, l'acte le plus simple de l'esprit, il y a deux éléments que la définition met en lumière : *id quod intelligimus*, l'objet pensé, ou l'idée; et la lumière de la raison, *qua nascitur conceptus*. Pour faire court, on peut ramener cette distinction à celle de la matière et de la forme de l'acte d'intuition.

L'idée prise en elle-même n'est pas directement soumise au doute méthodique; tout un ensemble de textes l'affirment formellement; et cela pour trois raisons connexes. D'abord, parce que la vérité ou l'erreur ne résident que dans le jugement; par conséquent, « *quod ad ideas pertinet, si solae in se spectantur, nec ad aliud quid illas referam, falsae propie esse non possunt* »[2]. Ensuite, parce que le doute ne poursuit que l'élimination des préjugés; il n'a donc rien à faire avec les notions « qui se connaissent sans aucune affirmation ou négation »[3]. Enfin le doute ayant pour but la découverte d'un

1. *Reg.* III; x, 368.
2. *Médit.* III, VII, 37.
3. *Quint. Resp. Lettre* à Clerselier, IX, 206.

fondement réel pour la Science, n'a pas de rapport avec les notions qui font abstraction de l'existence : « *quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas* »[1].

Si les idées échappent au doute, est-ce à dire que Descartes les laisse sans critique? Nullement. Mais la critique revêt exclusivement la forme d'une réflexion. Notons bien qu'il s'agit toujours du contenu ou de la « réalité objective » de l'idée. La réflexion n'a donc qu'un point d'application; cependant elle s'oriente dans deux directions nettement différentes : elle considère l'idée soit au point de vue de *la clarté,* soit au point de vue de *l'origine.*

« *Quamvis falsitatem proprie dictam, sive formalem, nonnisi in judiciis posset reperiri paulo ante notaverim, est tamen profecto quaedam alia falsitas materialis in ideis, cum non rem tanquam rem praesentant* »[2]. Les idées peuvent donc « donner occasion de faillir » (IX, 29) ou plus exactement matière à erreur, « *errandi materiam dare* »[3] quand on ne sait pas exactement ce qu'elles représentent. Dans ce cas, en effet, ou bien l'on se trompe en jugeant, ou si l'on ne se trompe pas, ce n'est que par hassard, sans être assuré d'avoir rencontré la vérité : « nous ne saurions savoir certainement que nous ne nous trompons pas »[4]. Pour permettre un jugement certain, il est donc nécessaire que l'esprit discerne en lui-même ce qu'il conçoit clairement et distinctement de ce qui reste obscur et confus[5]. Cette critique n'est pas autre chose qu'un effort pour prendre conscience de ce qu'on pense. Mais si une idée est claire et distincte, si l'on *voit tout* ce qui est en elle, elle ne peut absolument pas induire en erreur. A moins que la lumière naturelle de l'esprit ne soit elle-même faussée; mais cette hypothèse concerne la forme de l'intuition, et nous y reviendrons. Il reste donc que la réalité objective, considérée seule, est critiquée autant que possible par cette *réflexion sur la clarté de l'idée.*

1. *Princ.* I, 10.
2. *Médit.* III ; VII, 143.
3. VII, 37 ; VII, 232.
4. *Princ.* I, 44 ; *Secund. Resp.* VII, 47.
5. *Princ.* I, 47.

Il y a, cependant, une autre réflexion sur l'idée, mais toute différente et qui se rapproche d'une « analyse transcendantale » en ce qu'elle remonte aux principes qui expliquent la nature de l'acte : *la réflexion sur l'origine.*

Mais une fois de plus il faut distinguer. En un sens, l'origine de l'idée, ce peut être l'esprit ou le sens; suivant le résultat de l'analyse l'idée sera innée ou abstraite. En un autre sens, l'origine de l'idée, ce peut être aussi un objet extérieur qui en soit cause, et suivant le résultat de l'analyse l'idée sera ou ne sera pas immédiatement référée au réel.

A la première question, Descartes répond par l'innéisme, en procédant à une réduction logique par l'absurde de la théorie de l'abstraction. Une partie du travail a été faite par la critique des sens : ils ne fournissent aucun donné à l'esprit. Mais il faut reprendre la question du point de vue de l'idée, et montrer qu'elle ne peut provenir des sens. La démonstration se fait parfois sur des cas particuliers. L'idée de triangle ou de droite ne peut être tirée des sens pour la raison que jamais nos sens n'ont été mus par une ligne qui fût véritablement droite[1]. Ou bien encore, la vue présente uniquement des images, l'ouïe des sons, ce que nous comprenons par ces signes et qui est représenté dans l'idée ne peut donc provenir d'ailleurs que de notre faculté de penser[2]. D'autre part, d'une manière tout à fait générale cette fois, les sens ne peuvent apporter que des mouvements corporels particuliers; mais une idée est intellectuelle et universelle, sans affinité ni relation avec le mouvement. « *Quisquis recte advertit, quousque sensus nostri se extendant, et quidnam sit praecise, quod ab illis ad nostram cogitandi facultatem potest pervenire, debeat fateri, nullarum rerum ideas, quales eas cogitatione formamus, nobis ab illis exhiberi. Adeo ut nihil sit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, non fuerit innatum* »[3]. L'intelligible est donc « en puissance » dans l'esprit, et il faut conclure que celui-ci possède le pouvoir de se déterminer, de lui-même, en idées diverses[4].

1. *Quint. Resp.* VII, 380-382.
2. *Notae in Program.* VIII, B. 360-361.
3. VIII, B. 358, cf. *Lettre* à Mersenne, 22 juil. 1641; A. T. III, 418 : *Tert. Resp.* VII, 189.
4. VIII, B. 361.

A prendre les choses rigoureusement, cette analyse est à ranger dans la métaphysique de l'esprit et non dans la critique de la connaissance. Elle est une théorie de la spontanéité intellectuelle, et si elle apporte un élément important pour la solution du problème critique, elle n'aborde pas directement la question de la « valeur » des idées.

Aussi Descartes doit-il reprendre la question d'origine d'un autre point de vue. L'idée fait-elle connaître immédiatement la nature d'un objet extérieur à l'esprit, l'intuition donne-t-elle d'emblée, évidemment, et sans échappatoire possible, le réel? Non, et la démonstration est un prolongement de ce que nous avons appelé la réflexion sur la clarté. D'abord, mise à part l'idée de Dieu, aucune idée ne contient l'existence actuelle de son objet; une preuve ontologique est donc impossible ailleurs que pour l'infini. Reste que l'idée exige une cause ayant au moins autant de réalité que ce qu'elle représente. Sans doute, l'innéisme interdit de supposer que cette cause *transmette* à l'idée quelque chose de sa propre réalité actuelle (VII, 41). Mais il doit y avoir une cause de l'idée, et non moins parfaite que son effet. Si ce n'est pas une cause efficiente, ce sera une cause exemplaire, *instar archetypi* (VII, 42) jouant le rôle d'un « patron » ou d'un « original » à l'égard du « tableau » qu'est l'idée dans l'esprit.

Peut-être réussira-t-on à prouver que cette cause est autre que l'esprit? Oui, sans doute, mais en faisant le grand circuit qu'est l'ensemble de la métaphysique cartésienne. Non, si l'on reste dans la sincérité de la critique *préliminaire*, au niveau du *cogito*. Descartes le montre rigoureusement dans la troisième *Méditation*, en examinant les différentes classes d'idées.

Les unes, comme celles d'hommes, d'animaux, ou d'anges, peuvent être composées d'éléments empruntés à d'autres idées, celles de Dieu, d'esprit, et de corps (VII, 43). L'idée de Dieu est à part. Les éléments empruntés à l'idée d'esprit ne nous font évidemment pas sortir de nous-mêmes. Restent les idées des choses matérielles. Le réalisme naïf croit y trouver un argument décisif. Mais celles qui sont confuses ne peuvent être distinguées du néant. Parmi celles qui sont claires, les unes, comme celles de substance, durée, ou nombre, peuvent se résoudre en celle de *res cogitans;* les autres, étendue,

figure, mouvement, si elles ne peuvent se trouver formellement dans celle de *res cogitans* peuvent y être contenues éminemment, car elles ne représentent que des « accidents ». Il faut donc reconnaître, non pas que toutes nos idées dérivent uniquement de l'esprit, mais qu'aucune d'elles n'a tant de réalité qu'elle *ne puisse* dériver de l'esprit seul : « *nullam in iis tantam realitatem invenire, ut, ex eo quod nihil sit in effectu quod non formaliter vel eminenter praexisterit in causa, concludi debeat illas a sola mente non potuisse proficisci* »[1]. Cette critique de l'idée revient donc à prendre conscience que l'intuition n'est pas immédiatement réaliste, qu'elle ne révèle pas nécessairement un être existant autre que l'esprit, qu'une déduction est nécessaire, à partir de l'idée, pour atteindre le réel.

Voilà donc défini le domaine où s'exerce sans conteste la critique. Examinant la valeur des fondements de nos jugements, elle réfléchit sur les sens, sur la déduction, sur l'idée, et les trouvant insuffisants, elle aboutit à une suspension générale des jugements. Mais ne peut-elle aller plus loin ?

3. — Descartes ne pousse-t-il pas la sincérité de sa critique jusqu'à l'absolu en mettant en question la valeur de l'intelligence elle-même, en s'attaquant à la lumière naturelle de l'esprit, forme de toute connaissance, par laquelle seule les objets intelligibles nous sont donnés, et la vérité perceptible ?

Ce serait une critique radicale. Et c'est ce qui est effectué, nous semble-t-il, par *l'hypothèse du génie trompeur*. Peu d'idées mises en circulation par Descartes prêtent, autant que celle-ci, à discussions exégétiques. Qu'est ce génie, que vient-il faire ici, peut-on échapper à ses sortilèges ?

Ce sera prendre le taureau par les cornes, que de chercher d'abord la nature du génie « en soi », pour ainsi dire ; cela est indispensable pour pouvoir déterminer ensuite le sens critique de l'aventureuse hypothèse.

Le premier mouvement de Descartes est de mettre en scène le Dieu traditionnel : « *Infixa est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum*

1. *Quint. Resp.* VII, 367.

creatus » (VII, 21). Ce Dieu, qu'est-ce qui nous assure qu'il ne veut pas que nous soyons toujours dans l'erreur, puisqu'il permet que nous y soyons quelquefois? Mais bientôt Descartes se reprend. Dieu est bon autant que puissant. Le trompeur n'est qu'un génie : « *Supponam igitur, non optimum Deum, fontem veritatis, sed Genium aliquem eumdemque summe potentem et callidum...* » (VII, 22).

Le génie n'est donc pas Dieu. Pourtant, il garde un attribut de Dieu : la toute-puissance. Et cet attribut même, seul, séparé des autres et spécialement de la bonté, constitue son essence. Le génie se définit par une toute-puissance non-bonne. Il reste créateur, en tant que tout-puissant, mais, en tant que mauvais, il crée une nature intrinsèquement pervertie : « *Aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quae manifestissima viderentur* » (VII, 36). Si donc le génie n'est pas Dieu, il est « quelque Dieu ». Disons qu'il est un Dieu mauvais.

Il s'ensuit qu'il met toute son industrie à nous tromper, et qu'il n'a besoin pour cela d'exercer aucune pression extérieure sur l'esprit. C'est originairement, constitutionnellement, que nous sommes trompés par lui. La tromperie est en quelque sorte inscrite dans la nature de l'esprit. Nous ne pouvons donc voir dans le génie trompeur ni une personnification de la violence que fait peut-être subir à l'esprit la nature peut-être irrationnelle de l'univers, puisqu'il n'y a justement aucune pression extérieure; ni une caricature des anges de la scolastique ou des sphères célestes d'Aristote, puisque ni les uns ni les autres n'ont jamais eu le pouvoir de créer.

Le génie, c'est Dieu, dont on considère la puissance toute seule et comme à l'état pur. La pensée profonde de Descartes est exprimée dans la troisième *Méditation* en ces termes : « *Quoties haec praeconcepta de summa Dei potentia opinio mihi occurrit, non possum non fateri, siquidem velit, facile illi esse ut errem, etiam in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri* » (VII, 36).

Mais le serpent ne se mord-il pas la queue? Si l'on en croit Burman, Descartes aurait reconnu que l'essence du *deceptor summe potens* est contradictoire, car il ne peut être *summe potens* sans être infini, parfait, et donc nécessairement *summe*

bonus; et il aurait pris pour introduire son hypothèse une précaution verbale. « *Auctor contradictoria loquitur, si dicat potentissimum et malignum, quia summa potentia et malignitas simul consistere non possunt; et ideo dicit : si fas est dicere* »[1].

La difficulté peut être tournée. Il n'est pas nécessaire que le génie soit tout-puissant. Descartes envisage le cas où l'on se refuserait à supposer un Dieu tout-puissant. Serait-on sauvé de l'erreur? Au contraire. D'autant moins puissant sera l'auteur de notre origine, d'autant moins parfaite sera sa créature et d'autant plus sujette à l'erreur. « *Quoniam falli et errare imperfectio quaedam esse videtur, quo minus potentem originis meae auctorem assignabunt, eo probabilius erit me tam imperfectum esse ut semper fallar* »[2]. On peut donc si l'on veut, d'après ce passage, considérer le génie comme non revêtu de la toute-puissance. On évite ainsi une contradiction. Mais c'est pour tomber dans une autre. Car, même peu puissant, le génie reste « auteur de mon origine ». Or, cela même est encore contradictoire. Peut-on concevoir un agent qui crée une nature sans être tout-puissant?

Voilà tout ce qu'on peut dire sur la nature « en soi » du Génie trompeur : ou Dieu créateur tout-puissant, ou tout-puissant sans être Dieu, ou enfin peu puissant mais toujours auteur de notre nature. De toute façon l'essence reste la même, et elle se détruit elle-même.

Mais cela n'a que peu d'importance. Ce génie contradictoire en soi n'est imaginé que relativement à la critique. Le vrai problème est de déterminer la signification critique de l'hypothèse.

Si la tromperie n'est pas une violence exercée du dehors sur l'esprit, mais une disposition inscrite dans sa nature, l'hypothèse du malin Génie n'a qu'un but : mettre en question la valeur de la lumière naturelle d'où naît pour nous l'évidence.

Mais la pensée de Descartes n'est pas stabilisée. Il y a chez lui conflit, pour ainsi dire, entre l'inspiration et la raison, entre le rêve d'une sincérité absolue et l'impossibilité d'y par-

1. V, 150-151; cf. VII, 26.
2. VII, 21; cf. *Princ.* 1, 5.

venir. Son inspiration le porte à englober dans le doute les principes premiers de la pensée[1], c'est-à-dire la véracité essentielle de l'intelligence en face d'une évidence présente, sans relâcher, en cette pointe extrême, la réalité psychologique du doute, le refus libre et délibéré, et laborieux aussi, de tout asssentiment. Mais en même temps la raison parle, et surtout Descartes est bientôt contraint de répondre aux objections. Il n'est plus question de douter des principes premiers[2], mais au contraire de s'exercer à voir leur vérité[3], et de s'accoutumer à leur donner créance[4]. Il n'est plus question non plus de l'évidence actuelle, mais seulement du souvenir de l'évidence[5].

Essayons pourtant de suivre l'inspiration jusqu'au bout. La critique s'est acheminée progressivement vers ce point culminant où l'évidence est mise en question. Pourquoi n'avoir pas commencé par là? Sans doute, d'abord, parce que le lecteur n'eût pas été préparé à une telle sincérité. Avant de poser la question critique d'une façon radicale et universelle, il faut avoir compris qu'elle se pose pour les sens, pour la déduction, pour l'idée; alors, un dernier pas dans la voie ouverte conduit au problème décisif. Mais il y a une autre raison. Si Descartes ne s'attaque pas d'emblée à l'évidence, c'est que le dernier degré du doute, le doute héroïque, n'est pas destiné à être maintenu, tandis que les degrés inférieurs doivent subsister et purifier définitivement la pensée; ils devaient donc être posés indépendamment du dernier degré.

L'hypothèse du Génie trompeur signifie donc qu'il n'y a pas de justification immédiate de l'évidence, que la question critique se pose aussi pour elle. Le Génie est une *personnification de la question critique* fondamentale; l'image exprime la nécessité de critiquer l'intuition intellectuelle comme toute autre connaissance.

La chose est-elle possible? Si le Génie a une nature contradictoire, n'est-ce pas parce qu'il personnifie un pseudo-problème,

1. *Princ.* I, 5; texte latin, VIII, 6.
2. *Princ.* I, 5; traduction française, IX, B. 26.
3. *Sec. Resp.* VII, 162.
4. *Id.* VII, 135.
5. *Sec. Resp.* VII, 140 : *Quart. Resp.* VII, 245-246; *Lettre* à Hyperaspistes, août 1641, III, 434.

un problème dont on ne peut sortir que par un cercle vicieux, c'est-à-dire dont on ne peut pas sortir? Car pour justifier l'intelligence, on se servira de l'intelligence, de l'évidence pour justifier l'évidence. Il n'y a pas de tribunal supérieur, à la juridiction duquel la critique puisse faire appel[1]. Il semble donc impossible d'exorciser le démon imprudemment évoqué. Une sincérité critique absolue n'est-elle pas un mythe contradictoire, une idée ruineuse pour la critique elle-même?

Descartes apporte peut-être les éléments d'une solution, autre que celle qui consiste à faire machine arrière en exemptant les principes premiers de critique.

Le premier élément de solution est de reconnaître que l'évidence porte en elle, pour nous, une *nécessité de fait*. Elle contraint du dedans l'esprit qui la pense à l'assentiment. « *Statim aliquid a nobis recte percipi putamus, sponte nobis persuademus illud esse verum* »[2]. La certitude indubitable du *cogito* vient uniquement de cette nécessité, et en dégageant de cette intuition privilégiée le critère universel de la vérité, Descartes n'apporte pas encore la moindre justification, il se borne à constater un fait, et il eût pu faire aussi bien avant le *cogito* s'il n'avait comme principal souci de trouver un être existant. Un mot des *Principes* est très révélateur. Après avoir démontré que Dieu n'étant point trompeur, notre esprit ne saurait faillir quand il ne juge pas au-delà de ce qu'il aperçoit clairement et distinctement, Descartes ajoute : « *Et quamvis hoc* (*scl : Deum mentiri non posse*) *nulla ratione probaretur, ita omnium animis a natura impressum est, ut quoties aliquid clare percepimus, ei sponte assentiamur, et nullo modo possimus dubitare quin sit verum* »[3].

Ainsi, avant toute justification, l'évidence s'impose à nous. Mais encore faut-il justifier ce fait, et ici commence la vraie difficulté. On ne justifie le fait qu'en s'appuyant sur lui. Sera-ce un cercle? Non, mais une *analyse*.

Descartes montre, d'abord, qu'il ne contient aucune raison d'être suspecté. « *Nihil est quod ulterius inquiramus; habemus omne quod cum ratione licet optare* » (VII, 144). Car pour

1. *Sec. Obj.* VII, 124; *Quart. Obj.* VII, 214.
2. *Sec. Resp.* VII, 144.
3. *Princ.* I, 43.

reconnaître la fausseté de nos évidences, il faudrait pouvoir se placer au point de vue de Dieu, et juger du vrai et du faux absolument. « *Quid enim ad nos, si forte quis fingat illud ipsum, de cujus veritate tam firmiter sumus persuasi, Deo vel Angelo falsum apparere, atque ideo, absolute loquendo, falsum esse? Quid curamus istam falsitatem absolutam, cum illam nullo modo credamus, nec vel minimum suspicemur?* » (VII, 145). Et même seulement pour supposer cette erreur, il faut recourir à des hypothèses « *in quibus aliquid ignoti contineatur* » (VII, 164), qui ne sont fondées que sur des préjugés, sur une *vetus opinio* (VII, 21), « *praeconcepta de summa Dei potentia opinio* » (VII, 36). Les raisons de douter de l'évidence sont « très fortes et mûrement considérées » (VII, 21; IX, 17) du point de vue pré-critique; elles nécessitent l'institution d'une critique radicale. Mais le premier effet de celle-ci est de les faire apparaître « très légères et pour ainsi dire métaphysiques » (VII, 36; IX, 28). On ne peut mettre en doute l'évidence qu'en revenant à un stade pré-critique.

Il semble que nous soyons déjà en sécurité dans l'évidence, en vertu de cette justification négative. Et pourtant Descartes maintient constamment qu'un athée ne connaît rien avec une certitude parfaite, parce que toute connaissance peut être rendue douteuse tant qu'elle n'est pas appuyée à la véracité divine, « *hac re ignota, non videar de ulla alia plane certus esse unquam posse* »[1]; « *coeterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit* »[2]. Sans doute Descartes restreint ensuite cette exclusive à la science des conclusions ; il se défend d'y avoir jamais compris l'intuition des principes connus de soi[3]. Et cette réponse pare à toute accusation de cercle vicieux. En l'acceptant, la critique de l'évidence se trouve concentrée dans la justification né- gative qui vient d'être indiquée. Mais encore une fois, est-il impossible de suivre l'inspiration jusqu'au bout sans offenser la raison?

Il suffirait de considérer les preuves de l'existence de Dieu comme une analyse positive du fait de l'évidence con-

1. *Medit.* III; VII, 36.
2. *Medit.* V: VII, 69; cf. *Discours* IV, VI, 38.
3. *Sec. Resp.* VII, 140; *Quart. Resp.* VII, 245-246.

traignante. Partant encore du fait comme s'il était justifié, on trouve qu'il ne l'est que par la véracité divine.

On pourrait invoquer ici une idée que Descartes utilise dans la science de la nature et qu'il mentionne à propos de l'expérience sensible. C'est que le terme *démontrer* a deux sens : *prouver* et *expliquer*[1]. Il y a cercle à vouloir prouver des effets par une cause et ensuite prouver cette cause par les mêmes effets. Mais non pas si l'on prouve la cause par ses effets, en procédant *a posteriori*, et si ensuite on explique les effets par leur cause en procédant *a priori*.

Ainsi, il est possible de démontrer Dieu par l'évidence et aussitôt après la valeur de l'évidence par Dieu. La première démarche est une *preuve*, la seconde une *explication*. Sans Dieu, l'évidence est une *expérience*, indubitable en fait, mais *inexpliquée;* et tant qu'on ne possède pas la raison pourquoi elle est vraie, il reste *logiquement possible* qu'elle soit rendue douteuse. Mais elle conduit à Dieu. A ce moment, en Dieu véridique, elle trouve son *explication* c'est-à-dire sa justification.

Les preuves de Dieu sont donc une nouvelle *analyse* de l'évidence, une analyse *stricto sensu*, qui remonte de la conséquence à son principe. Celui-ci seul permet ensuite une *déduction* de l'évidence qui la justifie en droit et absolument. C'est un prélude du jeu que mènera Kant, dégageant de la science acceptée comme fait, les conditions transcendantales de la connaissance, et justifiant la science par ces mêmes conditions. En tirant Descartes dans le sens d'un idéalisme critique qu'il n'a pas soupçonné mais qu'il contient en germe, on pourrait dire que l'esprit humain, qui fait la science avec sécurité, devient une énigme pour lui-même dès qu'il réfléchit, et reste énigmatique tant qu'il ne s'est pas intérieurement relié à Dieu, source de toute lumière.

La sincérité critique consiste donc précisement à mettre en question l'évidence, à la considérer *comme une conséquence* dont l'analyse doit trouver le principe, et non pas elle-même comme un principe absolument premier. Ce serait

1. *Discours* VI; VI, 76; *Lettres* à Pemplius, 20 déc. 1637, I, 476; à Morin, 13 juil. 1638, II, 197-198.

trop se hâter que de la déclarer impossible ou destructive de toute pensée. En obligeant l'intelligence, par l'hypothèse du malin Génie, à se justifier devant elle-même du crédit qu'elle accorde à sa propre lumière, Descartes ne pose peut-être pas un pseudo-problème, mais le problème critique dans toute son étendue.

III. — Perspectives.

Descartes ne s'est pas fait faute de proclamer son intention de construire un système de connaissances entièrement *neuf*, et sa prétention d'apporter un corps de philosophie complet et *définitif*. Ce qui est remarquable, ce n'est pas le souci de nouveauté, ni le désir de perfection, mais le lien des deux termes : l'idée d'un système neuf *et* définitif. On ne peut guère aller jusqu'à dire qu'il est définitif parce que neuf, cependant c'est bien le sens caché de la copule : définitif ou apodictique, parce que neuf ou original. Mais encore? pourquoi si le système est original est-il aussi apodictique? Parce que l'originalité est *signe de sincérité* et la sincérité la *condition de la vérité*.

Certes, il est impossible d'admettre maintenant que Descartes ait fait une œuvre absolument originale, encore moins absolument définitive. Mais toute critique de Descartes ne revient-elle pas à montrer qu'il n'a pas été, comme il le croyait, exempt de tout préjugé? Si oui, elle repose sur sa thèse essentielle que, pour atteindre la vérité en philosophie, il faut et il suffit de « recommencer tout de nouveau dès les fondements ».

La part la plus importante de l'héritage légué par Descartes est cette idée de scruter les fondements derniers de la connaissance, de pourchasser partout les préjugés, une hantise de réflexion et de sincérité. Revenir au *cogito* cartésien, c'est moins l'accepter pour principe et bâtir sur lui un édifice agrandi par les progrès de la science, qu'imiter la démarche qui y a conduit Descartes : la recherche d'un fondement absolu de la connaissance par un retour sincère de l'esprit sur lui-même.

Or, en ce point vraiment capital, Descartes n'est, malgré toute son originalité, qu'un anneau dans une chaîne; d'autres

le devancent, d'autres le prolongent. Un coup d'œil d'ensemble, si sommaire soit-il, sur l'histoire de la sincérité, paraît indispensable pour compléter, ou même au besoin corriger, en tout cas préciser encore, sa pensée.

1. — *L'ironie socratique* est une méthode. Autant qu'on puisse restituer, d'après Xénophon et Platon, la nature vraie de cette démarche si originale, elle a pour fin dernière la science et la vertu qui en découle, ou en d'autres termes, la rectitude de la pensée et de l'action; et elle a pour fin prochaine une connaissance de soi qu'on peut appeler indifféremment conscience ou sincérité. Socrate n'a pas besoin pour lui-même d'un tel effort méthodique, il est sincère pourrait-on dire par constitution, et tout autant devant les autres que devant lui-même. Mais il voit dans l'ironie le procédé normal d'une *recherche en commun de la vérité*.

D'abord, que le travail en commun soit pour Socrate une nécessité, cela ne fait aucun doute. D'une part, la méditation solitaire prolongée[1] est chez lui exceptionnelle. D'autre part, il se refuse aux discours suivis qui supposent le savoir acquis, ou sinon sont vides et trompeurs. Lui, procède par *enquêtes*[2], liant conversation avec toutes sortes de gens, hommes d'état, poètes, sophistes, artisans, dans les ateliers, les marchés, les gymnases ou simplement sur la place publique. L'ironie n'est possible que dans un entretien familier.

Mais ce n'est pas le caractère principal de la méthode socratique. Ce qui importe beaucoup plus, c'est que l'ironie est déterminée par une certaine idée de la scienee et de la vérité. Socrate se sépare en ceci des sophistes qu'il croit à la vérité et se fie à la raison pour l'atteindre. Sa confiance en la valeur de la raison est absolue, elle égale celle de Parménide ou des plus hardis physiciens. La dialectique, chez lui, n'a que l'apparence de jeu. Toutes ses démarches sont animées d'un amour très pur de la vérité. Il croit donc à la science, d'abord en ce sens qu'il la sait immédiatement pratique et qu'il y voit le tout de l'homme; mais cela même repose sur la conviction qu'elle est possible, moyennant certaines conditions.

1. Platon, *Banquet*, 220 c-d.
2. *Apol.* 23 a-b; 38 a.

La première concerne l'objet. La sagesse de Socrate est humaine ou *humaniste* (*Apol.* 20 d). Les théories des physiciens ne l'ont pas retenu, qui scrutent la nature des choses. Il prouvait, dit Xénophon, la folie de ceux qui se livraient à de telles spéculations, leur reprochant de chercher des secrets impénétrables aux hommes et qui appartiennent aux dieux. Car ceux-là mêmes, remarquait-il, qui se piquent d'en parler le mieux sont loin d'être d'accord les uns avec les autres, mais se regardent mutuellement comme des fous (*Mém.* I, 1). C'est un motif suffisant pour que Socrate détourne des choses son attention et la concentre sur l'homme. L'âme humaine, voilà l'objet de ses soins et son unique souci. Sa philosophie serait satisfaite par une connaissance de l'homme, de son essence et de son bien.

La seconde condition de la science concerne la méthode. La science n'est possible, en effet, qu'en faisant retour sur le contenu de la conscience, qu'*en réfléchissant* à ce qu'on pense, car par ce moyen seulement l'on éprouve la valeur de ses idées. L'ironie est précisément une manière de forcer l'interlocuteur à réfléchir, à prendre conscience de sa pensée, à peser la justesse de ses opinions. Elle n'est pas une ignorance feinte; Socrate est sincère quand il prétend ne pas savoir. Si une chose est certaine, c'est qu'il n'a pas de doctrine, pas de système, ni quelque pensée de derrière la tête à faire triompher par cette feinte. Sinon, du moins, ce principe qu'aucune science n'est possible tant qu'on reste, sans examen, satisfait de ses préjugés.

Ayant donc son origine dans un appétit de science joint à une ignorance avouée, l'ironie s'exprime par des interrogations. Elle est un perpétuel *point d'interrogation.* Elle met en question les réponses spontanées du sens commun, celles des gens d'expérience, celles des sophistes eux-mêmes. Elle revient donc, au fond, à douter de la cohérence et de la vérité de tous les préjugés. Socrate n'enseigne pas la pratique d'un doute universel, encore moins préconise-t-il de rejeter tout, une fois en sa vie, pour reprendre ensuite ce qui paraît bon et l'ajuster en système au niveau de la raison. Mais dans le domaine moral où il se cantonne, il amène infailliblement ses interlocuteurs à reconnaître leur ignorance sur les points où ils se

croient le plus savants. Et si le sujet abordé par Socrate est toujours un point particulier des mœurs, telle est la puissance de son ironie qu'elle aboutit à une *aporie* générale, laissant la tête remplie de doutes, l'esprit engourdi, incapable de formuler le moindre jugement (*Men.* 80 a; *Théét.* 149 a).

Mais il faut ajouter tout de suite que cette paralysie générale n'est pas définitive. Parfois, sans doute, Socrate s'arrête au stade de l'aporie, et c'est déjà beaucoup de savoir qu'on ne sait pas. Mais le plus souvent, il poursuit les interrogations jusqu'à ce qu'on soit parvenu à une définition juste. Y a-t-il eu changement de méthode? Il ne le semble pas. L'ironie est féconde du seul fait qu'elle empêche de donner assentiment au mensonge. En dénonçant l'apparence, elle délivre des préjugés qui masquent la clarté du vrai. Le même art de questionner a le pouvoir d'éveiller et de calmer les perplexités (*Théét.* 151, a). La *maïeutique* n'est donc pas le contraire de l'ironie, une méthode de construction succédant à une méthode de destruction. Elle est l'ironie elle-même simplement prolongée. Les questions de Socrate, en obligeant à un strict examen de conscience, font accoucher l'esprit de ses idées, lui font distinguer celles qui sont viables de celles qui n'ont qu'une fausse apparence de vérité, et manifestent enfin celles qui ne peuvent plus être mises en question. L'ironie est une méthode complète, elle suffit pour trouver et démontrer la vérité; prise globalement, elle est un « discours inductif », comme dira plus tard Aristote.

Peut-être avons-nous forcé la ressemblance qui existe entre l'ironie socratique et le doute cartésien. N'empêche qu'au γνῶθι σεαυτὸν du philosophe antique, fait écho le mot du philosophe moderne: *meipsum mihi paulatim magis notum et familiarem reddere conabor.*

Socrate et Descartes cherchent pareillement la Science et la vérité. L'un comme l'autre ils jugent que la condition première de la science est une réflexion sur le sujet connaissant. Mettre en question les préjugés, ou les mettre en doute, c'est bien la même chose, semble-t-il, c'est prendre conscience de sa pensée. De toute façon, en poussant à bout la méthode, on arrive à ce qui ne peut pas être mis en question ou en doute, à ce qui, donc, est absolument certain et jouit de la nécessité caractéristique

du vrai. La sincérité est reconnue comme condition, et se trouve érigée en méthode de la philosophie.

2. — Sans vouloir aucunement aborder la question des influences, on peut donc remarquer une parenté très nette entre la critique de Descartes et celle de Socrate. Et sans chercher à définir l'originalité de chacune, on doit noter aussi quelques aspects nouveaux de la sincérité chez Descartes.

D'abord Descartes repousse l'idée même d'une collaboration dans la recherche de la Science. Il accuse vivement le caractère *personnel,* individuel, ou solitaire, de l'effort. Trop peut-être, s'il est impossible, et donc absurde, de vivre et de penser seul. Au moins reste-t-il que Descartes transforme en une décision toute personnelle et un effort solitaire ce qui était pour Socrate une sorte d'entreprise en collaboration, supposant une association. Chez Descartes, l'esprit est mis uniquement en présence de lui-même, le combat contre les préjugés est tout intérieur, la sincérité est devenue strictement une « affaire de conscience ». L'on pourrait d'ailleurs prendre pour symbole de cette évolution la différence des lieux où la sincérité a été pratiquée : l'*Agora* d'Athènes, et le *Poële* d'Allemagne, ou encore celle des genres littéraires où elle s'exprime : le *Dialogue* et la *Méditation.*

Ensuite, le doute cartésien est purement *spéculatif.* Loin de restreindre sa critique au domaine moral, Descartes en excepte précisément les mœurs pour pouvoir la développer intégralement dans l'ordre de la recherche théorique. Sans doute, lui aussi a pour but de fonder la morale en tant que science ; mais ce n'est pas le seul but de la réflexion, ni même le principal. Car la morale définitive ne sera jamais qu'une application de la science métaphysique et physique, qui doit d'abord être fondée. La critique cartésienne a pour fin la vérité métaphysique ; la sincérité est la condition de la métaphysique comme science. — Et peut-être est-ce la raison pour laquelle la sincérité prend l'allure d'une affaire personnelle. Dans l'ordre théorique, l'effort d'un individu, même isolé dans son poële, a de droit, parce qu'il est participant de la Raison ou du bon sens, une valeur universelle, que n'a pas au même degré le jugement pratique, s'il a été élaboré dans l'abstrait sans égard à l'expérience morale de l'humanité.

Ce caractère spéculatif en entraîne tout de suite un autre, par quoi le doute dépasse encore l'ironie : il est *universel et radical*. Il est effectué en une seule fois, il s'étend jusqu'aux limites du possible : en surface, si l'on peut dire, renversant tout préjugé; et en profondeur, atteignant les fonctions de connaissance et leur racine commune, la lumière naturelle de l'esprit. Cela revient à dire que la sincérité est plus *systématique* chez Descartes que chez Socrate, et c'est l'évidence même. Non seulement Descartes ne veut rien laisser de côté, mais surtout il ordonne les opinions suivant les principes d'où elles procèdent, et il les examine ainsi par catégories. Sa critique est donc aussi plus nettement *logique ;* elle ne consiste pas à comparer les préjugés avec l'expérience pour les redresser, mais à déterminer par raison la valeur des facultés de connaissance.

Enfin, un caractère tout nouveau intervient chez Descartes. Sa critique n'a pas seulement pour but de trouver la définition juste des choses, ou d'élaborer des concepts adéquats à la réalité, mais de démontrer la réalité des objets des concepts, de trouver un être existant et de fonder sur lui la certitude de l'existence des choses. Le doute a une orientation « existentielle »; il est infléchi, plus ou moins consciemment, vers la critique des jugements d'existence. Il y a ici une grave obscurité dans la position de Descartes. Sa critique est pour ainsi dire polarisée par le problème de l'existence, mais en même temps elle reste plus largement ouverte, elle ne cesse pas pour cela d'envisager le problème général de la vérité de la connaissance. La découverte indubitable d'un être existant lui permet bien de dégager le critère universel de la vérité, mais l'idée d'une analyse réflexive de l'esprit qui apparaissait très nette dans les *Regulae* est estompée dans les *Méditations* par celle du doute méthodique. Une distinction paraît donc s'imposer, entre la critique de la vérité du jugement en général et la critique de la vérité des jugements d'existence, afin d'éviter que la seconde n'empiète sur la première et ne la paralyse.

Le caractère « spéculatif » de la critique doit, semble-t-il, conduire à considérer la réflexion comme l'élément essentiel de la sincérité. Ou, pour mettre les notions en perspective, l'ironie n'a de sens que par le doute qu'elle exprime et imprime, le doute à son tour n'a de raison d'être que dans la réflexion

qui le sous-tend. Cette conclusion paraît rendre exactement la pensée de Descartes, même en tenant compte de sa tendance à faire résider la sincérité critique tout entière dans l'universalité du doute.

3. — Pas plus que Descartes n'a connu Socrate, Kant n'a connu Descartes Cependant, Kant prolonge Descartes comme Descartes Socrate.

Avec Kant, la critique se sépare franchement de la psychologie, et c'est un progrès considérable. La sincérité est toujours doute et réflexion, et vraisemblablement elle ne peut en effet être autre chose que ce que Socrate a pratiqué, Descartes pratiqué et défini. Mais le doute cesse d'être un effort de résistance aux préjugés ou l'état d'un esprit réellement affranchi, pour devenir une pure question de droit, une suspension de juridiction ; et la réflexion en s'effectuant sur un plan tout nouveau que Kant appelle « transcendantal », se sépare de l'introspection et devient l'unique méthode de la critique.

Kant ne modifie pas essentiellement le but de la critique. Pour lui comme pour Descartes, il s'agit de fonder la métaphysique comme science ; ce qui n'est possible que par une critique des fonctions de connaissance mises en œuvres dans la science et dans la métaphysique. Or, pour démontrer la nécessité d'une critique préliminaire à la métaphysique, Kant prend à son compte une *méthode sceptique*.

Cette méthode consiste à laisser la métaphysique se débattre dans les antinomies où elle tombe nécessairement si elle n'est pas précédée d'une critique, à laisser les systèmes s'opposer les uns aux autres et se combattre, à constater simplement l'état de guerre intestine qui est naturel à la métaphysique dogmatique. L'on en conclut immédiatement que la métaphysique n'est pas donnée en tant que science, et, conformément au but proposé, les métaphysiciens sont solennellement suspendus de leurs fonctions[1], toutes les tentatives faites pour constituer jusqu'ici une métahysique sont considérées comme nulles et non avenues[2].

1. *Prolégomènes*, trad. Gibelin, p. 26.
2. *Critique de la Raison pure*, trad. Tremesaygue et Pacaud, p. 55.

Mais en même temps qu'il institue ce doute universel à l'égard de toute philosophie dogmatique (T. P. 599), Kant le dégage du point de vue psychologique, en reconnaissant qu'aucun effort n'est capable de déraciner l'illusion métaphysique. La métaphysique correspond à une tendance naturelle de l'esprit humain (T. P. 54, 600); spontanément, nous portons des jugements sur l'être des choses; et malgré l'institution du doute universel, nous ne pouvons nous en abstenir, pas plus qu'un astronome ne saurait empêcher que la lune lui paraisse plus grande à son lever (T. P. 294). Le doute kantien ne consiste donc pas en ce que le jugement est effectivement suspendu, mais en ceci seulement, que son affirmation est affectée d'un indice d'incertitude, d'un point d'interrogation, par rapport au droit qu'a l'esprit de l'affirmer.

Kant situe de la sorte son doute universel sur le plan strictement critique du droit d'affirmation. De plus, il le sépare de la réflexion. Car la méthode sceptique a épuisé toute sa fécondité quand elle a conduit l'esprit à se poser la question critique. Le doute, chez Kant, n'est pas toute la critique, il n'en est qu'un premier moment, et même, en rigueur, il y conduit, mais n'y entre pas du tout. Le travail proprement critique s'effectue ensuite par la *réflexion transcendantale.*

Ici les choses se compliquent beaucoup. En gros, d'abord, la réflexion transcendantale consiste à rapporter les jugements, ou en général les représentations, non pas aux choses, mais à leur origine immanente, au principe subjectif, à la fonction qui les engendre (T. P. 269); elle est « la conscience du rapport des représentations données à nos différentes sources de connaissance ». Par exemple, un jugement analytique dérive normalement de la fonction logique de l'entendement, un jugement synthétique doit se rapporter à une intuition qui donne l'objet, un jugement nécessaire doit dériver d'un principe *a priori.*

Mais la notion de « transcendantal » est plus précise : est transcendantal un principe de connaissance à la fois objectif et *a priori;* la réflexion comporte alors un certain nombre de caractères qu'il faut au moins énumérer.

La réflexion est une *analyse*, en ce sens qu'elle remonte des actes de connaissance effectués aux principes qui en expliquent la possibilité. Elle est *logique,* car la valeur de la logique

formelle pour assurer la cohérence de la pensée n'est pas en question, et au contraire la question est de savoir quels sont les principes logiquement requis par les actes de connaissance. Elle est *transcendantale* enfin, et le terme résume tout, parce qu'elle ne cherche pas à décrire la genèse de la connaissance dans une conscience individuelle, par observation interne ou introspection, mais à déterminer les conditions auxquelles la connaissance est valable pour toutes les choses et pour tous les esprits, valable d'une façon universelle, absolue, comme prétend être la métaphysique, comme elle doit l'être si elle est une science.

Telle étant la méthode critique, en quoi consiste au juste la sincérité? La sincérité critique n'est autre chose que la rigueur de l'analyse. Mais l'analyse de l'esprit n'est rigoureuse que si elle est *exhaustive;* et à son tour l'inventaire des éléments transcendantaux de la connaissance n'est complet que s'il est *systématique.* L'idée de sincérité se confond donc, en fin de compte, avec « l'idée de système ». C'est elle qui inspire à Kant ses classifications « scolastiques », la distinction des trois « facultés » : sensibilité, entendement et raison; au plan sensible, la théorie des « formes » *a priori;* au plan de l'entendement, la table des « concepts purs »; au plan de la raison, le système des « idées »; enfin, comme clef de voûte de toute l'architecture, la notion de « conscience pure ».

Mais il est clair que la sincérité de la critique dépend toute d'une condition primordiale : du *point de départ* donné à l'analyse réflexive. Celle-ci ne sera exhaustive que dans la mesure où les actes de connaissance qu'elle cherche à expliquer auront été exactement recensés et décrits. Si la base est restreinte, l'analyse ne peut pas être sincère, elle est viciée dès l'origine, quelque systématique qu'elle soit par la suite. C'est donc en ce point que se concentre maintenant le problème de la sincérité critique.

Quelles sont les données que Kant prend pour base de son analyse? Elles sont de deux sortes. D'une part, les seules connaissances que Kant reconnaisse pour scientifiques sont la géométrie d'Euclide, l'arithmétique de Pythagore et la physique de Newton. C'est uniquement là-dessus qu'il appuie son ana-

lyse du sujet connaissant; le problème critique revient à chercher *comment* ces sciences sont possibles, et *si* la métaphysique est possible avec les éléments transcendantaux qui auront été mis au jour. D'autre part, on doit considérer aussi comme base de la critique certaines fonctions noétiques communes, déterminées par Kant indépendamment de leur emploi dans les sciences : la sensibilité définie comme passivité, et l'entendement défini comme activité; l'intuition présentée comme la connaissance immédiate d'un objet concret, et le concept, connaissance purement symbolique de l'abstrait; enfin la logique aristotélicienne comme forme de toute pensée cohérente. Dans les deux cas, le moins qu'on puisse dire est que la base adoptée est étroite! Si la méthode critique, et corrélativement la notion de sincérité critique, sont bien précisées et purifiées par Kant, il n'est pas sûr que son point de départ lui permette une sincérité totale.

Un premier type de solution peut être pris chez M. Brunschvicg. La doctrine est entièrement fidèle à l'essence du criticisme, et si elle s'incorpore la pensée de Descartes, c'est en fonction de Kant. M. Brunschvicg dénonce avec vigueur la survivance chez Kant de *préjugés* dogmatiques qui obscurcissent l'idée critique. Celle-ci, dans sa pureté, consiste à prendre la science pour base de l'analyse réflexive de l'esprit. En construisant sa table des concepts purs sur la logique aristotélicienne acceptée comme définitive, Kant croyait découvrir les traits immuables de l'esprit humain et les principes immuables de la connaissance. Mais l'esprit fait éclater tous les cadres qu'on veut lui imposer. La « vraie logique », qui anime la science moderne, est celle de Descartes, la méthode mathématique, non pas celle d'Aristote, la logique formelle, qui correspond à un âge d'intelligence préscientifique.

Ainsi, la sincérité critique est toujours *relative à l'état de la science* à un moment donné. L'analyse réflexive de l'esprit est exhaustive à tel moment si elle prend pour base l'ensemble de la science de ce moment; la sincérité est donc, si les termes peuvent être associés, *absolue pour lui.* Chaque étape de la science appelle un nouveau travail de réflexion, et l'effort critique antérieur est périmé dans la mesure où la science nouvelle rend périmée la science ancienne.

Le progrès de la science s'accompagne ainsi d'un *progrès de la conscience*. Et si, comme il semble, l'esprit humain est par essence une activité inventive, si la science qu'il construit est toujours susceptible de renouvellements radicaux et de développements infinis, la sincérité totale, la conscience parfaite, est une *limite* inaccessible au même titre que la science parfaite. Si claire que soit la conscience, elle ne peut être adéquate à l'esprit, elle reste infiniment éloignée de la conscience absolue qui est intériorité pure, mais elle s'en rapproche, à mesure que la science progresse et que l'esprit qui la fait *réfléchit*.

4. Mais même après Kant, il est possible de revenir à l'idéal cartésien d'une sincérité parfaite comme fondement et méthode d'une métaphysique générale *apodictique*. Au lieu de prendre la science comme un fait, dont l'analyse doit trouver des conditions, on peut chercher à décrire les données préscientifiques de la connaissance, à les révéler simplement par l'analyse de la conscience. C'est l'idée-mère de la *phénoménologie*. Kant en avait pressenti l'utilité comme point de départ de sa critique; avec M. Husserl, sous d'autres influences, l'idée est creusée pour elle-même, et merveilleusement développée. La difficulté de la doctrine jointe au fait qu'elle n'est pas encore fixée même chez son fondateur, obligent à ne présenter, sous bénéfice d'inventaire, qu'une vue cavalière des plus superficielles. Mais s'abstenir sous ce prétexte de toute indication, serait priver Descartes d'un des échos les plus riches que son appel à la sincérité ait éveillé dans la philosophie contemporaine.

La phénoménologie pourrait être appelée « un néocartésianisme », déclare M. Husserl[1], car elle accomplit la pensée de Descartes, d'une part en développant son inspiration ou son intention essentielle, et d'autre part en la purifiant des préjugés qu'elle n'a pas su de fait éliminer.

M. Husserl reprend explicitement l'idée d'une *science universelle, apodictique,* valable pour tout et pour tous, l'idée de « la philosophie comme science exacte ». C'est dire qu'il reprend

1. *Méditations cartésiennes* p. 1.

aussi *l'idée d'un doute méthodique universel,* car la science véritable suppose des principes absolument certains, elle doit se libérer de tout préjugé possible, et se réaliser en vertu d'évidences dernières dans lesquelles elle trouve sa justification absolue.

Mais voici où Descartes est dépassé. L'idée même de science apodictique détermine une attitude générale de positivisme ou de radicalisme, par quoi se définit dès l'abord la phénoméno logie tout entière. La phénoménologie est la recherche de l'immédiat, tel qu'il se présente indépendamment de toute prémisse ou présupposition, la recherche du *phénomène* en tant que tel. Et cette recherche, encore, doit être comprise non comme une déduction, mais comme une pure *description,* ou définition, ou plutôt même comme une « ostension », car l'idée de phénomène implique que l'objet *se manifeste* de lui-même. La recherche se réduit donc à laisser parler l'objet, elle est un simple accueil de la révélation que le phénomène apporte sur lui-même.

Maintenant, si l'on veut détailler quelque peu cette attitude fondamentale de sincérité parfaite, on y discernera comme un côté négatif et un côté positif, la *réduction* et la *réflexion.*

La réduction est l'opération qui donne à la phénoménologie son objet, « le phénomène pur ». La pente naturelle de l'esprit est de croire à l'existence transcendante, ou « en soi », du monde. Mais l'expérience du monde, ainsi que l'a montré Descartes, n'est pas apodictique, elle n'exclut pas de façon absolue la possibilité de douter de l'existence du monde (*Médit. cart.* 15). Par conséquent la phénoménologie commencera par une « mise hors jeu » de toutes les attitudes que l'esprit peut prendre à l'égard du monde objectif et concernant son existence, réelle ou possible, apparente, probable (*id.*, 17). Il ne s'agit pas de suspendre aucun jugement spontané, ni l'adhésion naturelle à ce que l'expérience présente comme réel. La réduction n'est donc pas exactement un doute, elle ne soustrait rien à la conscience empirique; mais se confond avec la décision de considérer l'ensemble du monde concret comme un simple *phénomène d'existence* dans la conscience, ou encore de saisir *le flux pur du vécu* dans lequel le monde objectif existe pour une

conscience. La réduction est donc une sorte de recul de l'esprit qui fait abstraction de la valeur existentielle de la connaissance du monde et vise exclusivement la vie de la conscience, dans la mesure où elle est la conscience de ce monde. Tous les objets s'y retrouvent donc, mais « réduits » à ce qu'ils sont pour la conscience.

Mais si la réduction est une sorte d'abstraction, il ne faudrait pas en conclure que le phénomène est abstrait; ni parce que la réduction laisse de côté la réalité du monde, conclure que la phénoménologie est idéaliste. Le phénomène comme tel n'est pas abstrait, il ne l'est pas du fait de la réduction qui le pose comme phénomène. Le flux pur du vécu est au contraire le concret par excellence : la pureté de l'*ego* ne consiste pas en ce qu'il est séparé de ce qu'il pense, il ne se comprend même qu'à titre d'intention vers ses objets (*id.*, p. 28); et les *cogitationes* ont une structure, immédiatement donnée telle qu'elle est. — D'autre part, la réduction ne nie pas l'existence transcendante du monde, elle ne pose pas d'emblée le phénomène dans un ordre de pure idéalité, comme si toute l'existence des choses était d'être perçue. Elle laisse au contraire la question entièrement de côté. En principe, la phénoménologie n'est pas idéaliste, pas plus idéaliste que réaliste; la réduction consiste seulement à se dégager de tout préjugé pour saisir ce qui apparaît, tel qu'il apparaît.

Ainsi la réduction arrête l'esprit sur la pente où il est naturellement entraîné, et elle donne à la phénoménologie son objet propre. Mais elle ne renverse pas le mouvement de l'esprit, et n'assure pas à elle seule la saisie du phénomène. L'appréhension ou la perception du phénomène se fait par *réflexion*. La réduction dégage le flux pur du vécu; la réflexion le prend pour objet : elle est la conscience de la conscience pure. C'est une *expérience* du moi avec tous ses états vécus. Mais, en vertu de la réduction opérée, c'est une expérience « transcendantale » et non pas psychologique, ni naturelle ou « mondaine » (*id.*, 23, 21). Elle s'oppose même radicalement à la « science du sujet », au sens ordinaire, où le sujet est considéré comme « objectif », comme une partie du monde. Même si les éléments à décrire coïncident, l'investigation phénoménologique de la conscience diffère totalement de l'investigation psychologique,

car les données psychologiques appartiennent au monde posé comme existant, elles sont conçues comme les éléments psychiques de l'homme, tandis que les données phénoménologiques de contenu identique ne sont pas conçues comme réelles, mais prises comme de purs phénomènes (*id.*, 27).

La réflexion est donc une expérience *purement subjective* (25). Mais encore faut-il bien entendre l'expression. Sur le plan psychologique, tous les états de conscience qui se rapportent au monde portent en eux-mêmes ce rapport, et en général toute *cogitatio* « vise » un *cogitatum* qu'elle porte en elle-même en tant que terme de son intention. Or la réduction ne lui ôte pas ce caractère intrinsèque d'intentionnalité (*id.*, 28). Par conséquent la réflexion, toute subjective qu'elle soit, ne porte pas sur la forme vide de la conscience, mais sur le phénomène vécu tout entier, dont la complexité peut se traduire par *ego cogito cogitatum*. La réflexion transcendantale a pour objet la conscience pure ou réduite, mais non pas vide; elle est donc bien une expérience.

Mais le seul fait de prendre pour objet ce qui était primitivement un état, altère peut-être le donné? Dans ce cas la réflexion ne pourrait être adaptée aux recherches phénoménologiques. Et certes, il faut maintenir que la réflexion n'est pas une fonction de simple reproduction; elle ne consiste pas à reproduire l'état primitif, mais à l'observer et à en expliciter le contenu (p. 29). Il faut donc reconnaître aussi qu'en ce sens elle fait subir au donné une altération essentielle : elle lui enlève sa naïveté, sa spontanéité. Mais elle ne modifie pas sa structure; elle rend conscient, voire évident, non pas un autre état, mais cet état lui-même. Dans la conscience spontanée, l'acte était intéressé au monde (p. 30); réfléchir sur lui en phénoménologue, c'est se constituer en spectateur désintéressé de ce même acte, avec la seule préoccupation de voir et de décrire d'une manière adéquate le sujet qui pense, l'acte de penser, et l'objet pensé.

Et puisque la réflexion consiste à prendre conscience du moi en tant qu'il pense tel objet, elle n'est pas mal nommée une *analyse égologique*, l'explication indéfinie du moi (p. 26). Et puisque le phénomène à observer est immédiatement donné dans la conscience, la réflexion, qui est cette conscience même,

est une *intuition,* comportant une évidence absolue. Les jugements appuyés sur elle seront apodictiques.

Ainsi la voie qui mène à la connaissance des fondements derniers de la Science est la *prise de conscience* complète de soi-même. La philosophie tout entière apparaît à M. Husserl « un développement radical et universel des méditations cartésiennes, c'est-à-dire d'une connaissance universelle de soi-même » (p. 134).

Cet aperçu historique suffit peut-être à donner l'impression qu'il y a en philosophie une « tradition » concernant la sincérité, et que cette tradition, née avec Socrate, se résume en Descartes. Certes, des précisions utiles et des rectifications nécessaires ont été apportées, sous l'influence de Kant, à la doctrine cartésienne. Mais purifiée ou même modifiée, l'idée de sincérité critique garde encore aujourd'hui, dans ses traits essentiels, la physionomie qu'a dessinée Descartes. Celui-ci est le maître auprès duquel la philosophie moderne puise son idéal de *conscience.*

IV. — Conclusions.

La notion de « sincérité » est des plus confuses, et peut-être même est-elle de soi réfractaire à l'élucidation. Comme l'idée de « vie », elle semble contenir une sorte d'infini qualitatif dont on peut bien avoir le sentiment mais non pas l'intelligence, et l'usage l'a chargée de résonnances si nombreuses et si diverses qu'elle défie l'analyse conceptuelle. Cependant, c'est une notion de base pour la philosophie moderne, et comme ses obscurités étendent leur ombre sur tout l'horizon, il paraît nécessaire de tenter l'entreprise. En admettant même qu'il soit impossible de rendre l'idée de sincérité entièrement claire et distincte, il y a toujours lieu de la définir avec la plus grande précision possible.

Descartes apporte à ce travail une contribution de tout premier ordre. Mieux que personne, il a su poser les distinctions essentielles et tracer les lignes caractéristiques d'une définition de la sincérité. Mais il n'a pas dissipé toute obscurité, et il laisse place à ses « neveux » pour de nouveaux travaux sur des points où il ne l'avait ni prévu ni désiré.

1. — Il importe d'abord de déblayer grossièrement le terrain, à grands coups de hache pour ainsi dire, en posant quelques distinctions élémentaires entre les diverses formes de sincérité qui sont entre elles comme des sphères concentriques.

La sincérité *morale* est la forme la plus large, et la condition de toutes les autres. Comment la caractériser? Remarquons d'abord que la vie morale tout entière relève de la volonté. Nous prenons pour accordée l'équivalence entre le « moral » et le « volontaire ». Il s'en suit que la sincérité, considérée du point de vue moral, réside dans la volonté, à titre d'acte ou de disposition. Comme acte, elle est en dépendance directe de l'intention et rien n'empêche qu'elle soit parfaite, sans effort ni délai, si l'intention est... sincère c'est-à-dire effective, réelle, vraie. Comme disposition, soit spontanée, et elle l'est toujours pour une part, semble-t-il, soit acquise par la répétition des actes, et c'est toujours aussi nécessaire, elle est une *vertu*. Ces considérations appartiennent à la morale générale; il ne convient donc pas d'y insister ici.

Ce qui spécifie l'intention, c'est son terme, ou son objet. Quel est donc l'objet de la sincérité? Une connaissance. Mais à son tour, toute connaissance est spécifiée par son objet. Disons donc que l'objet de la sincérité est la connaissance du sujet lui-même. Autrement dit, la sincérité est essentiellement *relative à la supposition d'un observateur* qui examine le sujet. Par contre, peu importe que cet observateur soit le sujet lui-même ou quelqu'autre; tout au moins est-ce là une circonstance accidentelle, et comme telle, elle ne doit point figurer dans la définition. La sincérité est une relation entre le sujet et un observateur quelconque, *la volonté de paraître,* pourrait-on dire d'une façon tout à fait générale.

Cependant il est clair que le point d'application de la volonté est différent selon qu'il s'agit de la sincérité envers soi-même ou envers autrui. Dans le premier cas, l'accent est mis sur le rôle d'observateur actif de lui-même que prend le sujet. Dans le second, il est mis sur le rôle d'objet qu'accepte de jouer le sujet, comme un objet qui aurait dans une certaine mesure le pouvoir de se « phénoménaliser » plus ou moins. En tenant compte de cette remarque, la sincérité devrait se définir : *la volonté de se connaître et de se manifester.*

Peut-être conviendrait-il de préciser que l'observateur supposé par la sincérité doit être tel qu'il puisse être trompé par de fausses apparences. Car s'il connaît le sujet d'une manière exhaustive et infaillible, la volonté de lui apparaître prend un sens très spécial : *la ratification d'une nécessité*. Cependant, c'est encore un acte de volonté effectif, et il est à remarquer que cette situation est en quelque sorte primitive. Il y a dans tout sujet un minimum d'éléments qui ne peuvent pas ne pas apparaître à un observateur quelconque. Le refus pur et simple de paraître est une contradiction, apparentée au désir du néant. La sincérité commence donc toujours par la ratification de cette nécessité primordiale de l'être ; elle se développe ensuite par un effort pour achever ce que la contingence laisse à la liberté, pour porter la lumière sur les éléments du sujet qui pourraient rester cachés.

Poursuivons les précisions qu'apporte la méthode d'opposition. Une *insincérité* radicale consisterait dans un *refus de paraître* pur et simple. Elle est imposible à réaliser pour les éléments nécessairement apparents, mais même alors, elle subsiste comme refus de consentir à cette nécessité. Pour ce qui n'apparaît pas nécessairement, le refus est efficace; nous ne voudrions pas le stigmatiser d'un nom péjoratif, car on peut montrer par ailleurs qu'il est parfois commandé par le désir du bien; ce serait une insincérité partielle. — Mais le refus de paraître, aussi bien le refus de se connaître que celui de se manifester, est rarement pur. Le plus souvent il se présente comme *la volonté de paraître autre*. S'il s'agit de déguiser sa pensée ou ses sentiments, c'est le *mensonge;* et de nouveau deux attitudes peuvent se greffer sur lui : *le pharisaïsme,* vouloir paraître meilleur qu'on n'est, et *le cynisme,* vouloir paraître pire. — La sincérité s'oppose à tout cela ensemble. Ni meilleur, ni pire, ni autre, mais tel, voilà sa devise.

D'ailleurs, l'idée même de *paraître,* loin de s'opposer à *être*, s'y surajoute simplemeut, comme une relation de l'être à un observateur. C'est presque un pléonasme de dire : *paraître tel qu'on est,* cela va de soi ; et *paraître autre,* si l'on y regarde bien, est une contradiction dans les termes. En sorte que la sincérité n'est autre chose qu'une spécification de *l'amour de la vérité :* l'amour de la vérité sur soi-même. Et pour employer le

langage chrétien, on peut dire encore que la sincérité est *la vertu d'humilité.* Car l'humilité chrétienne authentique n'est aucunement la recherche du mépris, le parti-pris de se mépriser, elle n'est « humiliation »que par rapport à l'orgueil. Considérée en elle-même, elle est une disposition de la volonté à se connaître et à se manifester tel qu'on est, amour de la vérité, sincérité morale.

Ceci posé, nous laisserons de côté la question de la sincérité envers autrui; la vie sociale, et plus profondément la morale exigent de tous cette sincérité élémentaire qu'est *la bonne foi,* et à moins d'avoir l'évidence du contraire, on doit la présumer chez tous. Nous laisserons également de côté la sincérité de l'expression d'une personnalité dans une œuvre, qui est une caractéristique de *la sincériié artistique.* La question se restreint donc à la sincérité envers soi-même, la connaissance de ce qu'on est.

Ce n'est pas à dire qu'on passe tout de suite ainsi à la sincérité psychologique. La connaissance de soi déborde infiniment la conscience psychologique. *Se connaître* n'équivaut pas à *avoir conscience,* car d'une part l'ensemble des sciences est nécessaire pour renseigner l'homme sur ce qu'il est, et d'autre part, sans une métaphysique qui lui définisse la nature humaine, l'univers, Dieu, la place de l'homme dans l'univers et ses rapports avec Dieu, tout ce qu'il saura de lui-même restera misérable. Si dans cet ordre la sincérité parfaite dépasse les possibilités d'un esprit fini, il est utile cependant d'en avoir reconnu les exigences.

Mais il va de soi que *la conscience psychologique* est un facteur essentiel de la connaissance de soi ; d'abord parce que sans elle toute science disparaît, ensuite parce que toutes les sciences ensemble ne peuvent remplacer la subjectivité de cette connaissance de soi par le dedans. Son privilège est en effet l'immédiateté ; elle réalise en perfection l'idéal de *l'intuition :* la connaissance immédiate de l'objet concret présent. Autrement dit, dans toute l'étendue de la vie consciente, l'état psychologique *est phénomène* pour le sujet; et si l'on se laissait porter par la logique, on arriverait à nier la possibilité d'erreurs dans la connaissance de soi par conscience. Il faut bien, du reste, en

arriver là, au moins en ce sens que la conscience claire est une connaissance adéquate de soi-même, et le type même de la sincérité.

Mais aussitôt l'on se trouve dans la nécessité de tenir compte du fait que la plus grande partie de la vie psychologique reste *inconsciente* ou « subconsciente », en tout cas n'arrive pas à la conscience claire. Il s'en suit que l'idée de sincérité doit être nuancée. La sincérité se définit par rapport à la conscience claire, elle est la conscience. Mais si celle-ci n'est pas naturelle ou spontanée, la sincérité devient un effort pour *prendre conscience* de soi. Elle est alors une *réflexion,* et elle ne rejoint l'intuition que dans la mesure où la réflexion réussit à faire sortir de l'inconscience l'état psychologique qu'elle a pris pour objet.

Et ce n'est pas tout : la méthode de simple réflexion ne suffit pas toujours pour assurer la prise de conscience des zones obscures de la vie intérieure. La réflexion doit s'effectuer *analytiquement,* soit quand il s'agit de discerner les « éléments » d'un acte qui paraît simple à la conscience même réfléchie, soit quand il s'agit de remonter d'un acte donné aux fonctions psychologiques dont il tire origine. L'on peut donc dire que l'effort de sincérité est une *analyse réflexive* de l'esprit, pourvu qu'on ne confonde pas cette recherche purement psychologique avec la recherche des principes logiques de la connaissance qui caractérise la critique. L'analyse psychologique tend à prendre conscience des fonctions en exercice; l'analyse logique ne cherche qu'à expliquer la possibilité des actes donnés : les principes qu'elle découvre n'en seront pas plus conscients.

Mais il ne faut pas se dissimuler qu'un problème assez grave est ici engagé. Si la réflexion tend à *éclaircir* ce qui n'est qu'obscurément ressenti, si l'analyse cherche à *distinguer* les éléments fondus dans un courant de vie continu, l'objet se trouve nécessairement *altéré*, et la sincérité n'est plus qu'un mythe dès qu'elle dépasse la simple conscience spontanée. Autrement dit, ce ne sont pas ceux qui s'analysent le plus qui se connaissent le mieux : l'action, pourvu qu'elle n'absorbe pas toute l'attention, révèle plus exactement les virtualités d'un homme que la psychanalyse.

La sincérité est donc un équilibre instable entre deux exi-

gences opposées : d'un côté, exigence de clarté, tendance à rendre clair et distinct tout ce qu'on est; de l'autre, exigence d'objectivité, tendance à respecter l'obscurité et l'enchevêtrement du vécu. Peut-être est-ce cette antinomie même qu définirait le mieux la nature de la sincérité psychologique. Elle est formellement la conscience de soi; mais si la vie intérieure n'est pas toute parfaitement consciente, la sincérité se réalise avant tout dans la conscience spontanée; à défaut de celle-ci la réflexion et l'analyse sont des succédanés à la fois nécessaires et dangereux.

Ainsi le fait de l'inconscient, qu'on ne peut guère espérer dissiper, marque les bornes de la sincérité; ou plus exactement, puisque le seuil de la conscience varie, il montre qu'elle a des bornes. L'idéal cartésien d'une « prise de conscience universelle de soi-même » est... cartésien, c'est-à-dire issu d'un préjugé doctrinal que la psychologie moderne a battu en brèche et qu'on aurait peine à défendre. Nous n'essaierons pas.

Cependant la question intéresse surtout la vie affective. Rien, sans doute, n'altère plus un sentiment que de l'analyser ou seulement d'y réfléchir; au moment où l'on commence à l'apercevoir clairement, ce n'est plus lui. En ce qui concerne la vie intellectuelle, par contre, l'on doit reconnaître que le problème perd son urgence. Car si la pensée est *essentiellement relative à un « objet »*, elle ne sera pas une autre pensée parce que ses éléments ou son fonctionnement subjectifs auront été tirés au clair.

La sincérité intellectuelle doit être considérée comme un cas particulier privilégié de la sincérité psychologique en général.

Précisons leurs rapports. En un sens, la vie intellectuelle n'est qu'un élément de la vie psychologique totale. Ce qui vient d'être dit de la sincérité psychologique s'applique tel quel, et il n'y a pas lieu de faire de la sincérité intellectuelle une forme spéciale de sincérité. — Mais les actes intellectuels ont une nature telle, qu'elle rend possible un point de vue différent. Dans la mesure où l'on est en droit de distinguer des aspects divers dans un même acte, la sincérité intellectuelle se distingue de la sincérité psychologique par une nuance, la nuance qui sépare la *pensée* de la *connaissance*. La sincérité psychologique

dans le plan intellectuel concerne *la pensée du sujet,* elle considère les actes intellectuels *en tant que vécus*. La sincérité intellectuelle proprement dite concerne *la connaissance des objets,* elle considère les mêmes actes *en tant que représentatifs*. Autrement dit, encore, on a d'un côté *conscience de sa pensée*, de l'autre, *conscience de ce qu'on pense*.

C'est dire que la sincérité intellectuelle est très semblable à la sincérité critique. Peut-être y a-t-il quelque difficulté à les distinguer, Mais c'est une raison de plus pour étudier en elle-même la sincérité intellectuelle.

La méthode d'opposition fournit encore ici d'utiles indications. Dans l'ordre intellectuel, l'inconscient se rencontre sous deux formes : *l'implicite* et *le préjugé*. La sincérité apparaîtra donc tantôt comme *l'explicitation de la pensée,* tantôt comme *l'élimination des préjugés*.

La première démarche n'est guère que l'application de la sincérité psychologique générale au domaine intellectuel. Il ne s'agit pas de l'expression de la pensée : c'est une question que nous avons délibérément mise de côté ; le passage de l'implicite à l'explicite se fait dans la pensée même, à l'intérieur de l'esprit. Mais ce n'est pas la même chose non plus que le passage d'une connaissance confuse à une connaissance claire ; car il peut y avoir pensée explicite de choses confuses, et il y a souvent pensée implicite de choses claires. De fait, on explicite d'autant moins un principe qu'il est plus clair, on n'y pense pas quoiqu'il régisse toute la pensée. Et cette simple remarque conduit tout droit à une notion juste de la sincérité : elle revient à *penser ce qu'on pense*. Formule tautologique en apparence, qui ne signifie pas autre chose que la *conscience* intellectuelle. La sincérité comme explicitation de la pensée est donc simplement une réflexion qui tend à la conscience.

La forme vraiment spécifique de sincérité intellectuelle est l'élimination des préjugés. Elle suppose toutes les autres formes de sincérité déjà définies, elle les récapitule, mais elle y ajoute une caractéristique nouvelle.

Le préjugé est en effet la forme proprement intellectuelle de l'insincérité ou de l'inconscience. Peu importe son origine. Qu'il soit le résultat d'une habitude, l'effet de l'éducation et de la pression exercée par le milieu social sur l'individu, qu'il

soit une conséquence de l'amour-propre ou de l'amour tout court, il a toujours et partout même nature et même rôle : celui d'un voile, ou d'un filtre, interposé entre l'esprit et l'objet.

Strictement, le préjugé est un jugement porté sur un objet avant la perception de cet objet ou indépendamment d'elle. D'une manière plus large et plus profonde en même temps, c'est une *fausse évidence*, ou l'illusion d'une évidence. L'objet n'est pas vu lui-même, mais à sa place une projection de ce que croit le sujet. Opération hybride, et même contradictoire, comme le suggère l'accouplement des termes : fausse évidence. Comment est-elle possible ? Sinon par l'inconscience où se trouve l'esprit du fondement de son jugement. S'il croit connaître ce qu'il ne connaît pas, c'est qu'il n'a pas conscience de son ignorance ; s'il croit faire un acte d'intuition, alors qu'il fait un acte de foi, c'est qu'il est inconscient, simplement.

L'effort propre de sincérité intellectuelle, la lutte contre les préjugés, consiste donc en une *réflexion*, puisque, par hypothèse la conscience spontanée ne suffit pas. En une *analyse*, aussi, puisqu'il s'agit de remonter du jugement effectué au fondement qui le soutient. En une *explicitation*, enfin, des prémisses et principes inavoués qui motivent le jugement en influant actuellement sur l'esprit.

Faut-il aller plus loin ? La sincérité exige-t-elle d'une part un effort volontaire qui *déracine effectivement* de l'esprit les préjugés, et d'autre part une *abdication universelle* de tous les préjugés ? Au point où nous en sommes, il ne le semble pas. Il suffit à la sincérité intellectuelle d'avoir *reconnu* les préjugés relativement au jugement *actuel*.

Quant au premier point, nous dirons qu'éliminer les préjugés ne signifie nullement abandonner les opinions qu'on a sur un objet, mais *reconnaître* qu'on les a d'avance et d'ailleurs, indépendamment de l'évidence de cet objet. L'effort porte sur le préjugé formellement pris en tant que préjugé, et non pas, au moins de façon directe, sur l'opinion préjugée. Cette remarque permet de préciser le rôle du doute dans la sincérité intellectuelle. Celle-ci exige bien une suspension du « jugement préjugé », non pas en se gardant de l'affirmer, mais en se gardant de l'affirmer *comme fondé sur l'évidence de l'objet*. Distinction d'une extrême importance ! La décision de ne laisser déter-

miner son jugement que par l'évidence de l'objet, première règle de la méthode cartésienne, exige une réflexion sur les fondements du jugement, la reconnaissance et la suspension *des préjugés*, mais non pas l'abdication *des opinions* préjugées. La mise en doute radicale et effective des opinions ne peut se justifier que comme conséquence d'une critique qui en aura montré la vanité, mais non point comme méthode de sincérité intellectuelle.

La réponse à la seconde question est analogue. L'élimination des préjugés n'a de sens que *par rapport à un jugement* à l'égard duquel l'esprit s'efforce d'être sincère. C'est à partir d'un jugement donné, sinon affirmé du moins conçu comme affirmable, que l'analyse peut remonter aux fondements et discerner le préjugé de l'évidence. Décider *a priori* une abdication générale de tous les préjugés possibles, c'est méconnaître les conditions logiques de l'analyse en quoi consiste l'effort de sincérité. Le plus grand préjugé est de croire qu'on n'en a aucun; mais le plus pernicieux est de prendre pour idéal de se débarrasser de tous. Car c'est admettre une notion de la sincérité intellectuelle qui, si séduisante soit-elle, est fausse; c'est s'engager dans une tentative vaine, impossible psychologiquement et logiquement contradictoire. L'idéal est plus humble, il est de *prendre conscience des préjugés qu'on a relativement à l'objet qu'on veut connaître.*

La sincérité intellectuelle n'est donc autre chose que la *conscience professionnelle du chercheur*, du savant ou du philosophe, de l'homme en tant qu'il prend pour but de trouver la vérité en quelque domaine que ce soit. Cette notion un peu vague a l'avantage d'accuser l'unité des différentes formes de sincérité, et surtout d'accentuer leur commune indépendance par rapport à la moralité, c'est-à-dire à la volonté de *bien* agir.

2. Le terrain étant ainsi préparé, et quelques avenues tracées dans l'enchevêtrement des idées, il devient possible d'aborder la notion de sincérité critique sans trop craindre de s'y perdre.

Le danger est en effet de la dissoudre dans les autres formes de la sincérité. Elle utilise les procédés communs, et il est souvent impossible de décider si certaines de ses démarches ne sont pas simple bonne foi, introspection psychologique, expli-

citation de la pensée, ou élimination des préjugés. En vérité, elle est tout cela ensemble, et pourrait être définie, en première approximation, par la seule récapitulation des résultats obtenus dans les analyses qui précèdent : *l'intention de prendre conscience de sa connaissance*. Mais quand bien même elle ne mettrait pas en jeu d'autres éléments que ceux-là, moraux, psychologiques, intellectuels, la sincérité critique recevrait une spécification suffisante et une caractéristique bien déterminée du *but* qui synthétise selon une orientation nouvelle ces démarches élémentaires. Le but nouveau qui définit *le point de vue critique* c'est un *jugement de valeur* à porter sur les fonctions de connaissance.

Les formes élémentaires de la sincérité reviennent à savoir ce qu'*est* le sujet, et leurs conclusions se réduisent à des jugements de ce genre : il y a en moi ceci et cela; elles ne cherchent pas à déterminer ce que cela *vaut*. La critique a pour but de déterminer la valeur des connaissances que possède le sujet, le droit qu'a l'esprit d'affirmer ses jugements. Les faits sont donc à la fois indispensables et insuffisants. Pour dire ce qu'une chose vaut, il faut d'abord savoir ce qu'elle est; mais il faut de plus la mettre en relation avec un idéal ou une règle, par rapport à quoi seulement elle prend une valeur. La question critique est une question de droit, non pas une question de fait; les faits n'ont d'importance que dans la mesure où ils permettent *de déclarer le droit*. Celui-ci, à son tour, est entièrement relatif à une règle. Et pour les fonctions de connaissance, quel est l'idéal par rapport à quoi elles prennent une valeur? C'est uniquement *la vérité*. Car d'être utile, ou consolante, ou claire, ou systématique, ce n'est pas ce qui fait la connaissance, mais de représenter quelque chose; et que le jugement soit conforme à cette chose, c'est la fin de l'intelligence et c'est la vérité.

La sincérité critique est donc une réflexion sur la connaissance, ayant pour but de déterminer sa valeur de vérité. Elle se distingue ainsi nettement de la simple sincérité intellectuelle. Celle-ci consistait, pour un esprit donné, à expliciter les principes de ses jugements, à reconnaître ses préjugés et à ne s'en rapporter qu'à l'évidence pour avoir une vraie connaissance de l'objet dont il juge. La sincérité critique consiste à chercher

la valeur de l'évidence comme fondement d'une connaissance vraie. Toute la différence, qui est grande, tient dans cette subtile distinction entre s'assurer qu'on a une vraie connaissance, et s'assurer que la connaissance qu'on a est vraie. Sincérité intellectuelle : ai-je connaissance de ce dont je juge? Sincérité critique: cette connaissance que j'ai, que vaut-elle?

Mais on peut encore préciser. Si tout acte de connaissance représente quelque chose, la question de valeur se pose à propos de cet objet connu; on ne peut faire abstraction de l'objet pour déterminer la vérité de la connaissance. La question critique peut donc être transposée en ces termes : quelle espèce de réalité possède l'objet connu? Quelle « consistance » a-t-il? Illusoire, subjectif, idéal, possible, existant? L'appeler *phénomène,* c'est ne rien dire, car s'il est connu, il apparaît. Le dire *relatif,* c'est encore répéter qu'il est connu, en rapport avec l'esprit. Mais n'est-il *que* phénomène, *que* relatif, tout son être est-il d'apparaître, tout son être est-il relatif au sujet, c'est le fond du problème critique. Ou encore, qu'il soit *pour nous,* c'est incontestable; la question est de savoir si *cet objet pour nous* n'est jamais que pour nous, ou bien aussi « en soi » dans certains cas; si sa nature, et son existence même dépendent entièrement de l'esprit, ou si la vérité de la connaissance a pour fondement que l'esprit se conforme à une nature toujours donnée comme *être* et parfois douée d'une existence propre.

Descartes reconnaîtrait-il sa pensée dans ces explications? Le vocabulaire se ressent peut-être de Kant, mais le fond est strictement cartésien. Quel est en effet le but de la « métaphysique » cartésienne? Elle n'est pas une théorie de *l'être en tant qu'être;* ce point de vue est écarté par Descartes dès son premier écrit et définitivement répudié. Sa métaphysique a pour but d'assurer *les fondements de la science* universelle qu'il projette; elle traite, suivant le titre même de la première partie des *Principes de la Philosophie,* des *Principes de la connaissance humaine.*

Mais d'une façon plus précise, quel est le sens du problème posé par Descartes à la métaphysique? Qu'entend-il par établir les principes de la connaissance? Nous aurons à indiquer plus loin certaines lacunes dans sa position; mais on doit d'abord reconnaître qu'il a été le premier dans les temps modernes à

formuler ce qu'on appelle maintenant le « problème critique ». Aucune question, dit-il, n'est plus importante à résoudre que de savoir ce qu'est la connaissance humaine et jusqu'où elle s'étend; rien n'est plus absurde que de disputer audacieusement, nous dirions naïvement ou dogmatiquement, sur les mystères de la nature sans avoir jamais cherché si la raison humaine peut approfondir ces matières. Par conséquent, il faut examiner les moyens que nous avons pour connaître la vérité, déterminer quels ils sont et quels bénéfices l'on est en droit d'en attendre. Bref, *ingenii limites definire,* voilà la question très générale et métaphysique que Descartes se propose de résoudre pour fonder la science sur des principes absolus.

La sincérité critique consiste donc avant tout à poser le problème critique, à chercher ce que *vaut* la connaissance. Mais *mettre en question* la valeur de la connaissance, n'est-ce pas la même chose que frapper d'un *doute méthodique* toutes les connaissances? Dans cette hypothèse, la critique ne sera sincère que si le doute est *universel,* autrement elle laisserait échapper une part de l'objet qu'elle se proposait d'examiner.

Certes, si le doute méthodique a pour fonction, comme le veut Descartes, d'éliminer les préjugés, il semble bien être la condition de toute étude, généralement quelconque, et donc aussi de la critique, car il ne se distingue pas de ce que nous avons nommé la sincérité intellectuelle. Mais en réalité celle-ci n'exige pas qu'on déracine de l'esprit les opinions qu'on a, ni même qu'on suspende son assentiment à leur égard; elle exige simplement qu'on ne se fonde pas sur elles en tant qu'elles sont des préjugés par rapport à ce qu'on cherche.

Dans le cas où l'étude entreprise est la critique de la connaissance, il semble pourtant que la situation soit différente. L'objet de l'étude est l'intelligence, dont dépendent tous les jugements. N'y a-t-il pas alors nécessité de suspendre tous les préjugés, c'est-à-dire tous les jugements, et de commencer par un scepticisme universel? Peut-être pas. La critique ne porte pas sur la valeur de chaque jugement en particulier, mais sur leur fondement commun, qu'on peut appeler avec Descartes l'évidence. Si donc la critique implique une réduction des préjugés, ce ne sera pas un doute jeté sur tous les juge-

ments particuliers; la suspense portera sur les préjugés communs ou plutôt sur le fondement commun des préjugés. Et quel est-il? L'inconscience. Par conséquent, suspendre les préjugés revient, en critique comme ailleurs, à en prendre conscience, c'est-à-dire à les *analyser*.

Chez Descartes, c'est, comme on l'a vu, l'idée de la mathématique universelle qui est responsable du rôle de premier plan joué par le doute en critique. L'influence de ce préjugé s'exerce sous deux formes. D'abord, si Descartes exige du philosophe l'effort du doute méthodique, c'est à titre d'ascétisme intellectuel préparatoire à la conception de la physique mathématique. Ce souci pédagogique se comprend aisément si l'on considère la réforme cartésienne dans son cadre historique. Mais il ne paraît pas être une raison suffisante pour donner une telle importance au doute, que la critique s'y réduise. Préparer les esprits à saisir la vérité est une chose, critiquer la vérité de la connaissance en est une autre. — Aussi bien la mathématique universelle a-t-elle sur la critique une influence plus directe. Le passage de la mathématique pure et abstraite à la physique du monde réel exige, en effet, que l'existence du monde comme substance étendue soit démontrée à partir des idées. La critique est ainsi dès l'origine orientée vers la découverte d'un *jugement d'existence* indubitable, le critère général de la vérité étant, ensuite seulement, dégagé de ce jugement. Mais le problème critique est beaucoup plus large que le problème de l'existence, plus large surtout que le problème du « pont » à jeter entre la pensée et le monde réel. Descartes, selon nous, le restreint de la sorte indûment. De plus, quelle valeur a l'indubitabilité comme critère? Une valeur purement psychologique. Pour passer du fait au droit, il faut que la réflexion, jusqu'alors voilée par le doute quoique partout supposée par lui, continue seule le travail, en analysant les conditions de droit, c'est-à-dire les fondements logiques de la connaissance.

La sincérité critique n'est donc pas le doute; elle est plus profonde. Le doute s'arrête devant l'indubitable; la critique commence là. La sincérité critique consiste à mettre en question non pas directement *la certitude*, mais *la vérité* de la connaissance; non ce qui n'est pas évident, mais l'évidence

elle-même. Ou bien encore, elle consiste à mettre en question non pas d'abord l'existence du monde, ni même l'existence de quelque chose en soi, mais l'objectivité de la connaissance.

La position prise ici accorde manifestement une grande importance à l'hypothèse du malin génie. En effet, loin de l'écarter comme un jeu d'imagination étrange et négligeable, nous y voyons un symbole adéquat du problème critique : mettre en question la valeur de l'évidence, tout indubitable qu'elle soit en fait; mettre en question l'évidence comme fondement de la vérité du jugement.

Il est non moins certain que cette position a toute l'apparence d'un cercle. S'il ne s'agissait que des jugements d'existence, il n'y aurait aucune difficulté de principe. Mais au nom de quoi mettre en question l'évidence? sinon au nom d'elle-même; à qui en appeler d'elle? sinon à elle-même. Et pourtant, tout en niant que la sincérité critique soit équivalente au doute, nous adoptons l'hypothèse du malin génie qui, chez Descartes, porte le doute à son maximum, et, s'attaquant à l'intuition, paraît rendre impossible la critique qu'elle veut achever.

Mais c'est justement parce que la sincérité critique n'est pas le doute, qu'on ne commet pas un cercle vicieux en mettant en question l'évidence. Si ressemblantes que soient les deux attitudes, elles sont différentes : mettre en question l'évidence, ce n'est pas la mettre en doute. *C'est y réfléchir.* Une question n'est aucunement un doute, même fictif; elle peut y aboutir, évidemment; mais, de soi, elle est d'un autre ordre. Mettre en question quelque chose, c'est la considérer *comme une conséquence,* et donc, à partir d'elle, chercher ses principes. Le cercle vicieux disparaît dès que la question critique adressée à l'évidence, au lieu d'être prise comme un doute jeté sur elle, est considérée comme l'origine d'une analyse.

La question critique, dans toute sa sincérité, devrait être ainsi posée : en admettant l'évidence comme un nécessité de fait et en s'appuyant sur elle, peut-on lui trouver une justification logique? Ou encore : quels sont les principes logiquement requis pour expliquer l'indubitabilité de l'évidence et garantir sa vérité?

Cette conclusion, remarquons-le, modifie notablement la position de la critique de la connaissance par rapport à ce préjugé

qu'est la *foi*. La solution de Descartes n'est possible qu'au prix d'une déformation de la notion de foi dont ne peut s'accommoder la théologie catholique, qu'il a tant pris soin cependant de se concilier. La foi n'est pas seulement pratique, mais avant tout spéculative; elle n'est pas seulement un acte de volonté, mais formellement un acte d'intelligence jugeant vraies certaines propositions pour des motifs raisonnables. D'ailleurs, si les mystères révélés sont en eux-mêmes obscurs pour notre intelligence, ils sont entourés de tant de lumière et projettent autour d'eux tant de clarté, qu'il faut y être étranger et ne rien comprendre en dehors des mathématiques pour les donner comme type de « l'obscurité même ». De plus, la foi ne peut souffrir certaines solutions du problème de la connaissance, et elle est assez liée avec quelques-unes des certitudes du sens commun pour ne pas admettre qu'elles soient mises en doute.

Pour Descartes, le problème était de livrer l'entendement au doute méthodique universel sans que la foi en soit atteinte. Du point de vue théologique comme du point de vue critique, c'est un pseudo-problème. D'abord, parce que si l'entendement est dans un doute universel, la foi, telle que la conçoivent les théologiens, ne peut pas y échapper. Mais surtout parce que la sincérité critique, strictement prise, ne consiste pas dans le doute.

Les préjugés, qu'ils soient de tradition, de sens commun, ou de foi, n'ont pas à être suspendus, mais reconnus afin que la critique ne s'appuie pas sur eux. Qu'ils subsistent avec toute la fermeté possible, cela ne peut inquiéter la « conscience professionnelle » du critique, pourvu qu'ils soient reconnus, disons même avoués ou confessés, et n'interviennent pas, précisément en vertu de cet « aveu », dans la suite de raisons qu'est la critique. Allons plus loin. La foi, peut-être, aura fourni et dicté d'avance la solution du problème de la connaissance; un observateur étranger pourra prévoir presque infailliblement que le « fidèle » justifiera certaines thèses d'un réalisme de sens commun. Mais personne commence-t-il la critique sans avoir aucune idée de la solution qu'il croit juste et se propose de démontrer? La seule chose qui soit exigée, c'est que les raisons données soient bonnes. De cela, un fidèle, pas plus que personne, n'est dispensé, et peut-être y est-il plus tenu que personne.

Formuler le problème critique dans toute sa généralité, *le situer* dans son plan, méta-psychologique pour ainsi dire, et par le fait même *définir la méthode* qu'il réclame, ce n'est pas encore assez. La sincérité reste incomplète si elle ne va pas jusqu'à *expliciter les conditions* du problème lui-même, pour le rendre, comme disait Descartes, « parfaitement déterminé ».

Mais on peut se demander d'abord *si* le problème critique a des conditions. La critique n'est-elle pas au contraire un *prolégomène* obligé de la physique et de la métaphysique, la *première* démarche de l'esprit cherchant à fonder le système entier de la connaissance? Dans ce cas, la sincérité exigerait que la critique soit effectuée sans aucun présupposé, qu'elle soit « inconditionnelle ».

Il ne peut s'agir d'une *priorité chronologique*. Descartes attache sans doute une grande importance à ce que l'on commence effectivement par la critique, il y voit une *ascèse préliminaire*, indispensable pour philosopher sérieusement. Mais il paraît bien impossible de réfléchir sur la connaissance sans avoir d'abord connu, d'examiner le droit sans être déjà « en possession ». Et la remarque s'impose non seulement pour la connaissance *in genere*, mais pour chaque espèce de connaissance. Il n'y aura une critique des sciences que si les sciences sont d'abord constituées; cela, Descartes l'admettrait sans peine. Mais le cas est identique pour la métaphysique : il n'y aura une critique de la métaphysique que si celle-ci est d'abord posée, et tout dépendra de ce qu'on aura pris comme étant la connaissance métaphysique.

Il ne peut donc s'agir que d'une *priorité logique*. Si la critique est en droit et logiquement première, la sincérité exige qu'on ne tienne rien pour fondé et valable avant d'avoir examiné la possibilité de l'affirmation. — Sur ce point, le premier mouvement est de donner raison à Descartes, surtout au Descartes des *Regulae*. Car comment être assuré qu'on possède la vérité sans avoir examiné si la fonction qu'on utilise peut l'atteindre? Mais aussitôt il faut bien se reprendre. La critique *suppose un objet* à critiquer, non seulement chronologiquement mais logiquement. Elle suppose, pour en chercher les fondements, des actes de connaissance effectués d'une façon spontanée, la science et la métaphysique; elle suppose tout au moins une idée de ce que

doivent être, ou prétendent être, la science et la métaphysique.

Quel parti prendre? Les deux, car ils ne sont pas inconciliables. Rien n'empêche que l'esprit ne se laisse d'abord emporter par son « mouvement », et ne fasse de son mieux en mathématiques, en sciences, en métaphysique; puis, considérant son œuvre, ne se pose le problème critique, et ne s'aperçoive alors que la question est, de ce point de vue nouveau, logiquement première, c'est-à-dire la condition de l'affirmation absolue de tout le travail direct antérieur. Est-il contradictoire d'admettre une *réciprocité de conditionnement?* La connaissance métaphysique est logiquement antérieure à la critique de cette connaissance, et la critique est logiquement antérieure à l'affirmation de la valeur absolue de la connaissance métaphysique.

Chez Descartes, la conception de la critique comme prolégomène dérive en droite ligne de son idéal mathématique, de son amour exclusif pour « ces longues chaînes de raisons » dont le premier terme est l'intelligence. La sincérité paraît absolue, du fait que la critique est première. Mais c'est en réalité supposer résolu tout le problème. La connaissance mathématique est-elle la seule connaissance valable? Pour répondre, il faudrait avoir passé en revue et décrit d'une manière adéquate les différentes espèces de connaissance. L'examen de leur valeur pourrait alors se faire. Mais l'absence d'une telle « phénoménologie » se laisse assez sentir chez Descartes, et la sincérité de sa critique n'est qu'apparente.

Si donc la critique est une préface obligée pour l'ensemble de la connaissance, parce qu'elle en établit les principes, — comme toute préface, cependant, elle ne peut être écrite qu'en fonction de l'ouvrage d'abord lu ou pensé. Quoique *première*, elle a donc elle-même certaines conditions, et la sincérité demande qu'elles soient explicitées.

Reprenons donc la question par ordre. Ces conditions logiquement requises non par la connaissance, mais par la critique de la connaissance, sont à chercher, semble-t-il, dans deux directions.

Il y a d'abord ce qu'on pourrait appeler les *conditions formelles* de la critique. La critique n'est pas une tentative

de scepticisme radical; elle est soumise aux lois de *la logique,* qui joue son rôle dans ce domaine comme partout ailleurs où l'homme pense. La logique est donc une des conditions de la critique, à titre d'« instrument » pour assurer la cohérence de la pensée. Cela ne va pas loin? N'empêche qu'il est bon de savoir au moins que la critique n'entend pas se mouvoir dans l'absurdité, qu'elle ne prétend pas échapper au principe de contradiction. Du reste, ce n'est pas une condition purement négative. L'instrument, si l'on peut dire, est aussi un « ribun al », puisque toute l'entreprise revient à chercher ce que valent logiquement et en droit nos connaissances. — Si l'on approfondit la nature de cet instrument, on voit qu'il se résume dans *la raison,* ou le bon sens, capacité innée de distinguer le vrai d'avec le faux, sorte de critère spontané de la vérité. Instinct humain, en quelque sorte, infaillible en ce sens que, s'il se trompe, il n'y a rien qui puisse le redresser que lui-même, par un nouvel effort de sa spontanéité. — Et plus profondément encore, ce qui fait le bon sens, n'est-ce pas une certaine *idée de la vérité*, qui est à elle-même sa loi et porte en soi sa justification? Elle est la forme de toute vérité, ou, si l'on peut dire, la vérité même prenant conscience de soi en nous. A cette idée, toute la pensée est comme suspendue; tout jugement la suppose. La critique elle-même n'est possible et n'a de sens que par une référence constante à cette norme. Car chercher les conditions de la vérité, quelle que soit la méthode qu'on y emploie, fût-ce même le scepticisme, à plus forte raison si c'est l'analyse, c'est admettre implicitement qu'il y a une vérité, et que non seulement on peut la connaître, mais qu'on sait ce que c'est, et qu'on sait quand on la pense.

Les conditions formelles de la critique se ramènent donc à un certain *dogmatisme de la raison.* La sincérité exige qu'il soit *reconnu* au moment où le problème de la connaissance est posé, puisqu'il ne se pose que par lui.

Mais la critique a des *conditions matérielles* qu'il n'est pas moins urgent d'expliciter. La critique de la connaissance suppose évidemment qu'il y a connaissance. A la suite de Descartes, nous avons pris le terme d'évidence pour désigner toute connaissance qui paraît être à l'esprit une vraie connaissance; pour les autres, le problème de leur valeur ne se pose pas,

ou du moins ce n'est pas un problème proprement critique. Le terme d'évidence est commode, mais un peu étroit, et de plus il date. Il a surtout l'inconvénient d'induire à « niveler » toutes les évidences, comme si toutes devaient être de même nature, de même ordre, et produire une impression identique sur l'esprit. On l'élargira donc, en prenant pour donnée, pour point de départ de la critique, la *science*, qui représente, dans toute sa complexité, la connaissance humaine la plus certaine. Mais là encore, il y a danger de n'admettre pour certain que ce qui est « scientifique », « positif » ou mathématique. L'objet de la critique est plus large en même temps que plus simple. Et après cette explication, le mieux est de se contenter de définir le donné ou l'objet de la critique : *la connaissance*, avec toutes ses certitudes psychologiquement réfléchies, *sincèrement vécues*.

L'explication de cette condition matérielle est un des points les plus délicats de la sincérité critique; mais c'est peut-être le plus nécessaire. Si l'objet de la critique n'est pas d'abord *décrit* d'une manière exacte et complète, la critique est dès l'origine insincère. Et ce qui est plus grave, c'est que cette insincérité partielle lui interdit d'être sincère même sur ce ce qui est adéquatement décrit : quand une chose fait partie d'un ensemble, elle peut être mal jugée soit parce qu'elle est mal éclairée, soit parce qu'elle est seule éclairée.

Ainsi, pour sortir des généralités, si l'on ne prend pour objet de la critique que la connaissance mathématique, il va de soi qu'on s'abstient de critiquer la connaissance métaphysique. Cela n'aurait évidemment aucun inconvénient s'il n'y avait pas de connaissance métaphysique sincèrement vécue. Mais l'on s'interdit de dire qu'il n'y en a pas. Et s'il y en a une, la critique qui en fait abstraction sera-t-elle simplement *partielle?* Il semble bien qu'elle sera nécessairement *partiale*, même à l'égard de la connaissance mathématique qu'elle prend pour objet. Abstraction n'est pas mensonge, certes; mais pourvu que l'abstrait ne soit pas « réalisé », c'est-à-dire pourvu qu'il soit tenu pour abstrait et non pas pour total; et il n'est tenu pour abstrait que par référence au tout. C'est donc une question capitale que de décider *s'il y a* une connaissance métaphysique à critiquer. Et soit dit en passant, la critique carté-

sienne ne conduit à l'idéalisme et au « problème du pont » que par manque de cette enquête préalable sur la matière de la critique. Si donc il se trouve un « sectateur d'Aristote » pour penser *qu'il y a* une métaphysique donnée comme « science » à critiquer, il dira, si étrange que puisse paraître l'expression appliquée à Descartes, grand contempteur des universaux, qu'en prenant comme type unique de science la mathématique, il « réalise une abstraction », et que sa critique est, dès l'origine, partiale.

La situation serait-elle la même pour une critique qui s'attacherait à la connaissance métaphysique seule? Pas exactement. Elle serait partielle, mais non partiale pour autant. On peut en effet penser métaphysiquement sans mathématiques, tandis qu'on ne peut pas penser mathématiquement sans principes métaphysiques au moins implicites, car tout est de l'être, et dès lors qu'on pense quelque chose, on pense l'être. Dans la mesure donc où les principes métaphysiques commandent toutes les sciences sans dépendre d'aucune, la critique de la connaissance métaphysique *se suffit*, et elle pose les cadres où peuvent venir s'insérer les critiques des sciences plus particulières.

Cette description de la connaissance, préalable à l'exercice de la critique, n'est pas mal appelée une *phénoménologie de la connaissance*. Elle est indispensable; toute la critique en dépend; mais elle n'est pas la critique; et si elle est donnée pour telle, c'est par erreur ou sur son essence propre ou sur celle de la critique. En particulier, rien ne justifierait une « réduction » quelconque opérée, pour commencer, sur les attitudes naturelles et spontanées prises par l'esprit dans la connaissance. S'il s'agit seulement par là de souligner le rôle de spectateur désintéressé assumé par la phénoménologie à l'égard des sciences, si l'on veut simplement marquer le recul pris par le je-observateur à l'égard du moi-observé, rien de mieux : la phénoménologie naît en effet de ce recul ou de ce désintéressement. Mais ce n'est pas la réduction phénoménologique. Récuser, comme celle-ci entend le faire, la naïveté de la connaissance même réfléchie et les prétentions des sciences, suspendre les attitudes « mondaines » pour cette raison que l'existence du monde n'est pas apodictique, c'est

s'être engagé déjà fort avant dans la critique, et, selon nous, y être entré par une mauvaise porte. Telle que nous l'entendons, la phénoménologie n'a pas à chercher l'apodicticité de quoi que ce soit, encore moins les fondements absolus d'une science universelle, mais à décrire les sciences et en général la connaissance, *pour pouvoir en faire l'objet d'une critique*.

Pour considérer d'un peu plus près cette phénoménologie de la connaissance, il conviendrait d'y distinguer deux éléments, suivant qu'elle se rapproche de la *méthodologie* ou de la *psychologie*. Car une phénoménologie de la connaissance, ce peut être, d'abord, une *description des sciences*, en y comprenant cette métaphysique naturelle de l'esprit humain qui revendique hautement le titre de science. Reconnaître, donc, les diverses sciences dans leur spécificité, leur objet propre, c'est-à-dire leur point de vue sur l'univers, leurs méthodes d'investigation et d'auto-critique, les principes qu'elles se donnent, la part d'expérience et de construction qu'elles comportent, l'espèce d'évidence et de nécessité qu'elles atteignent, l'idéal, enfin, qu'elles visent et qui les anime, — tout cela prépare le terrain de la critique, et plus cette méthodologie sera exacte, plus la critique sera sincère. Mais la phénoménologie est encore superficielle si elle ne s'attache pas à décrire les *actes de connaissance* effectués par l'esprit dans la science, leur objet et leur structure, leur mécanisme, et même leur origine. C'est une étude préliminaire à la critique de chercher, par exemple, si le concept est un acte intellectuel spécial ou s'il se réduit au jugement; s'il est purement symbolique ou s'il repose sur l'intuition d'une essence; de chercher si l'intuition sensible ne diffère de l'intellectuelle que par son obscurité ou si elle présente une structure objective irréductible; si elle est pure passivité ou déjà un acte intentionnel.

Il y a donc comme deux degrés dans la phénoménologie de la connaissance. Mais y en a-t-il un qui soit la condition de l'autre? Peut-on les ordonner? Oui, sans doute, quand ce ne serait qu'en montrant d'abord qu'ils sont *coordonnés* et se conditionnent réciproquement. Car sous la diversité des méthodes, on retrouve un petit nombre d'actes communs fondamentaux qui sont l'armature interne et le ressort des sciences; inverse-

ment, les méthodes sont l'actuation progressive des fonctions communes de l'esprit. Sans la psychologie, la méthodologie est superficielle; sans la méthodologie, la psychologie est imprécise. Il semble, par conséquent, que la critique soit relative à la science, dont le progrès peut seul révéler les virtualités du sujet connaissant. Et c'est vrai. Mais en même temps, elle est relative à quelques fonctions générales qui ne changent pas d'« ordre » ou de nature parce qu'elles se développent et se précisent et se diversifient selon les objets. Les méthodes ne sont qu'une *actuation seconde* de l'esprit humain, et la description des fonctions élémentaires de la connaissance offre une matière suffisante à une critique générale de la connaissance humaine.

S'il en est ainsi, il ne paraît pas absurde de viser une critique *définitive* des actes fondamentaux de connaissance par la découverte des conditions générales de la vérité. Critique *incomplète*, certes, mais qui trace les cadres où peuvent prendre place les réflexions que permettent le progrès des sciences et le renouvellement des méthodes.

* * *

Résumons-nous. La sincérité critique consiste à poser le problème critique dans son plan, dans toute sa généralité, et d'une façon complètement déterminée.

D'abord, la critique est autre que la psychologie expérimentale ou introspective. Elle en diffère comme une *question de droit* diffère d'une *question de fait*. Quand bien même les deux disciplines se recouvriraient exactement, la différence des buts, entraînant une différence de point de vue et d'orientation, suffirait à les distinguer complètement.

Il s'ensuit que le problème critique n'est pas une tentative de *doute*, éprouvant les *certitudes* pour obtenir un jugement indubitable et ériger cette indubitabilité en critère de vérité. Il est une simple *question* portant sur l'évidence, amorçant une *analyse* qui découvre les conditions de la vérité et justifie logiquement le critère d'évidence.

En second lieu, la critique ne se réduit pas à l'examen des *jugements d'existence*. Ce n'est qu'une question particulière, et même secondaire, qui ne peut être abordée si l'on n'a pas

auparavant déterminé la *valeur ontologique* des principes de la connaissance et l'aptitude de l'esprit à saisir *l'être* comme intelligible. La question critique a donc pour objet tout jugement évident sincèrement « vécu » par l'esprit.

Enfin, poser le problème critique d'une façon déterminée, c'est *expliciter ses présupposés :* d'une part, la logique, la raison, l'idée de vérité, comme *condition formelle* de l'analyse; d'autre part, la science humaine, les méthodes et les actes de connaissance, comme objet ou *point de départ* de la critique. Une certaine « phénoménologie de la connaissance » paraît être un préliminaire indispensable de la critique.

La sincérité critique, qui réside dans la position du problème critique, intéresse donc le point de départ et la méthode de la critique. Insistons là-dessus pour conclure.

Dirons-nous que la critique part du *cogito?* Oui, sans doute, car si la science n'est pas pensée, elle n'est rien, et il n'y a rien à critiquer. Mais il n'y a rien non plus à critiquer si la pensée est vidée de tout contenu. Peut-être la critique aboutira-t-elle à rejeter de la pensée, comme étant sans fondements, toutes les évidences vécues, sauf celle de la pensée elle-même; mais elle ne peut pas prendre pour point de départ la pensée « pure ». Plus justement donc que *cogito,* l'on dirait *cognosco.* La connaissance implique certes la pensée, mais ne dépend pas moins essentiellement d'un objet qui « apparaît ». La critique ne peut éviter de prendre en considération *l'esprit* en tant qu'il connaît quelque chose, *le phénomène* en tant qu'il est connu, et *la relation* qui unit le phénomène et l'esprit, c'est-à-dire la connaissance.

Si l'on admet un tel élargissement du point de départ de la critique, l'on doit s'attendre à ce que la méthode critique subisse un remaniement correspondant. Elle est une analyse. Mais c'est là une notion générique. Dirons-nous qu'elle est l'*analyse réflexive* telle qu'on la trouve enveloppée chez Descartes, purifiée par Kant, baptisée par Lachelier? Oui, sans doute, car il est incontestable que les principes de la connaissance soient à chercher *dans le sujet* puisque la connaissance est pensée. Et il n'y a aucun inconvénient à nommer « réflexion transcendantale » ou analyse réflexive, cette recherche des principes immanents et *a priori* qu'il faut logiquement supposer

dans l'esprit pour expliquer la formation du phénomène, c'est-à-dire *l'objectivité de la connaissance.* — Mais si l'analyse réflexive est nécessaire à la solution du problème critique, elle ne peut sans préjugé être tenue pour suffisante. Si le point de départ de la critique n'est pas la pensée pure, la méthode ne peut se réduire à une analyse de l'esprit; si le point de départ est la connaissance, relation entre le phénomène et l'esprit, la critique comporte une *analyse du phénomène* aussi nécessairement qu'une analyse de l'esprit. A l'analyse réflexive doit donc s'adjoindre une *analyse ontologique* cherchant les principes qu'il faut logiquement supposer *dans l'objet connu* pour expliquer son *intelligibilité.*

La critique conduit infailliblement à l'idéalisme si elle part de la pensée pure et y applique l'analyse réflexive. Mais c'est que le problème n'a pas été « sincèrement » posé. La critique de la connaissance doit partir de la connaissance, et analyser parallèlement le sujet et l'objet. Mais l'analyse du sujet est une *psychologie;* l'analyse de l'objet, une *ontologie.* Et que reste-t-il en propre à la critique? *La jonction.*

Si l'on fait une ontologie, le point de vue critique est de la *mettre en rapport* avec une psychologie; si l'on fait la psychologie, le point de vue critique est de la *mettre en rapport* avec une ontologie. La critique est l'étude du rapport. C'est peu, mais il y va de tout.

Descartes a bien vu que la science nouvelle qu'il rêvait exigeait une critique de la connaissance remaniant à la fois, corrélativement, le monde et l'esprit. Mais cette même idée qui soulève le problème critique interdit de le poser avec une sincérité complète. La question posée est étroite, la phénoménologie reste courte, et la méthode imprécise.

Refuser l'exclusivité à la science mathématique, c'est sans aucun doute cesser d'être cartésien; les réflexions qui précèdent doivent donc être considérées comme une rupture. Mais si la rupture se fait sur un point où le cartésianisme est étroit, et dans le but d'élargir son point de vue, n'est-elle pas une des meilleures manières de recueillir son inspiration et d'en montrer la fécondité?

R. VERNEAUX.

Soissons.

LA DIALECTIQUE POÉTIQUE DE DESCARTES

Non parvo Poëseos amore incendebar.

Le présent essai dissimule une prétention : être strictement historique et saisir le développement du système cartésien dans l'élan même de son dynamisme interne. Sans nier que Descartes et le Cartésianisme fassent deux, ni même, selon l'excellente formule de M. Gouhier, que la pensée cartésienne soit dépendante d'une suite d'événements historiques divers qui en diversifient le contenu, nous adoptons, comme postulat de nos recherches, l'hypothèse d'une croissance organique du système cartésien, ou plutôt des thèses cartésiennes essentielles, à partir d'une intuition primitive irréductible. Le terme *hypothèse* est pris ici en son sens étymologique. Il signifie en outre que l'histoire de la philosophie n'est pas seulement une description de faits mentaux, mais aussi une explication : il y a une sorte de déploiement vital de la pensée cartésienne. Que maintenant il faille éviter un logicisme intransigeant qui réduise le Cartésianisme à une sorte de perspective linéaire « claire et distincte », voilà qui semble évident. Du fait même qu'un Système philosophique est l'œuvre d'un homme concret et qui pense, il enveloppe, en dernière analyse, et sous l'angle de visualisation de l'histoire, un certain noyau d'obscurité. Seule, de ce point de vue, la convergence de recherches précises pourra nous éclairer.

*
* *

Cette obscurité historique initiale de la doctrine de Descartes, quelle qu'en soit par ailleurs l'admirable architecture (« et l'ordre que j'ai suivi en ceci a été tel... »), dérive de plusieurs causes. D'abord, de la nouveauté du système. Descartes ne s'insère pas formellement dans une tradition. Sans doute, en un sens, tout système philosophique puissant constitue une nouveauté : le Thomisme, par exemple, fut considéré comme tel au XIIIe siècle. Mais le Thomisme est alors neuf

parce qu'il est un point d'aboutissement et qu'il domine, en les intégrant, les grandes tendances éparses charriées par la tradition. Le Cartésianisme au contraire est un point de départ : il cèle en lui une série indéfinie de virtualités. Malgré ses arêtes bien taillées et sa disposition géométrique, la pénsée de Descartes est toujours inachevée : l'état des œuvres en témoigne, et cette paresse par surabondance qu'il avait à écrire... Sa pensée est en quelque sorte passive devant ses productions. Encore qu'il use d'une rigueur inflexible pour ordonner leur élan, il en subit l'incantation. De ce moi qu'il a découvert, il ne peut se déprendre : Descartes est l'homme qui se penche sur l'avenir de sa pensée. Au fond de ses promesses toujours réitérées et dont l'accomplissement est toujours différé, dans l'ardeur secrète qu'il a de se trouver des disciples, au cœur de son immense ambition, ne devinons-nous pas le sentiment obscur que sa pensée le dépasse, le domine, et que le flot de ses idées, si bien réglé soit-il, est comme l'ombre d'un flot irrésistible qu'il ne parvient pas à capter? L'odyssée ultérieure du Cartésianisme ne suffit-elle pas à elle seule à souligner le sens historique de cette question?

Ensuite, de sa brusque irradiation. Les récents historiens du Cartésianisme sont unanimes à souligner l'importance de la crise mystique qui secoua Descartes pendant l'hiver 1619. Il semble bien que tout le système de Descartes soit jailli de cette intuition extraordinaire qu'il eut dans le grand silence nocturne où l'ange de l'inspiration visita son sommeil. Or, que les renseignements que nous ayons sur cette nuit mémorable soient maigres et difficiles à interpréter, cela compte peu à côté de la révélation elle-même et de sa bouleversante irruption. L'essentiel est que la pensée de Descartes a été, depuis lors et d'une manière impérieuse, commandée par elle. Quelle que soit la part de convention, d'artifice et de reconstruction que comporte le *Discours de la Méthode*, il date du 10 novembre 1619 l'orientation décisive du Cartésianisme, et une étude attentive des œuvres de Descartes pourrait sans doute retrouver sous les coulées de lave refroidie du système l'invisible et ténébreuse chaleur qui fut celle de son jaillissement. Le plus grave défaut des interprètes de Descartes a été ici de considérer cette intuition première comme claire et distincte :

découverte de la Méthode ou de l'Analyse, de la Mathématique universelle ou de la réforme de l'algèbre, du *cogito* ou de l'unité de la science, et de canaliser ainsi dans une direction unique, sur laquelle viendrait se greffer de l'extérieur, pour ainsi dire, les autres parties du système, un mouvement complexe et confus, mais violent, que l'obstination de Descartes allait peu à peu rationaliser. Ils ont, en fait, drainé vers l'origine l'un ou l'autre élément de la pensée cartésienne, tel qu'il s'était développé par après au cours du long et patient laminage rationnel que Descartes lui avait fait subir. Ils ont interprété l'intuition initiale en fonction d'un des axes du système au lieu de placer celui-ci dans la lumière de l'intuition. En cela, ils suivaient d'ailleurs Descartes lui-même et le rigoureux déploiement logique décrit par le *Discours de la Méthode*. Et, du coup, comme Descartes encore, ils réduisaient cette découverte lyrique à un « simple raisonnement que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent », alors qu'elle intègre, comme nous tenterons de le montrer, une complexité essentielle.

Mais une question préalable se pose : comment expliquer cette intuition fameuse et la faire rayonner sur le système lui-même puisqu'elle s'avère naturellement obscure et qu'elle s'entoure, au surplus d'indications rares, imprécises et vagues? Comment, d'autre part, ressaisir en son ingénuité une pensée qui déborde sa propre expression et ne correspond pas exactement à ses cadres? A notre sens, ces deux questions sont étroitement connexes et doivent être méthodiquement jointes. Toutes deux signalent l'indigence métaphysique du Cartésianisme et son énorme puissance de dilatation logique.

*
* *

X Novembris 1619, cùm plenus forem Enthousiasmo et mirabilis Scientiae fundamenta reperirem...[1]. Dans le récit filandreux que nous transmet Baillet, d'après les *Olympica*, de ce songe fameux où la philosophie moderne fut conçue, un élément, d'une importance capitale puisque Descartes lui-même y insiste longuement, a été presque toujours négligé par les

1. T. X (ADAM et TANNERY), p. 179.

historiens. Même quand ceux-ci lui accordent leur attention, c'est à titre épisodique et par scrupule de ne point omettre un détail. Il s'agit du « Recueil de Poësies intitulé *Corpus poëtarum* ». Obnubilés par le développement postérieur de la pensée de Descartes, les exégètes soulignent volontiers l'importance du *Dictionnaire* que vit Descartes en son rêve et qui « ne vouloit dire autre chose que toutes les Sciences ramassées ensemble »[1]. Soucieux d'autre part de ne point dénaturer le traditionnel portrait d'un Descartes physicien épris de vérités graves, sévères et logiques, ou d'un Descartes *héros*, comme dit Hegel, d'une philosophie purement rationnelle et de type mathématique, ils s'élancent sur une piste d'où ils découvrent immédiatement des horizons familiers. En fait, si l'on se place sur le plan de la philosophie et si l'on remarque que Descartes, si désireux qu'il fut de fonder la Science, si passionné qu'il fut de cette Physique à quoi il rapportait tout le reste et qui a peut-être été, selon l'expression de M. Maritain, l'unique objet qu'il ait chéri, ne s'est pas moins aperçu que la Métaphysique en constituait la racine, on doi accorder au *Corpus poëtarum* une place centrale dans l'interprétation du songe. Même si la science physique occupe dans l'esprit de Descartes une position privilégiée, il reste vrai de dire qu'elle joue un rôle proprement métaphysique : l'étendue remplace les formes substantielles défaillantes. Or que signifie ce *Corpus?* Il marque « en particulier, ET D'UNE MANIÈRE PLUS DISTINCTE, *la Philosophie et la Sagesse jointes ensemble* »[2]. Telle est du moins l'interprétation qu'en fit Descartes pendant son sommeil. Continuant, « les yeux ouverts, l'interprétation de son songe sur la même idée », Descartes y entend ensuite « la Révélation et l'Enthousiasme, dont il ne désespérait pas de se voir favorisé »[3]. La cohérence de ces deux exégèses successives n'est peut-être pas, à première vue, très claire. Nous verrons plus loin qu'elle est parfaitement harmonieuse. Ce qu'il importe de remarquer ici tout de suite, c'est l'intensité de la vision de Descartes : la Poésie lui apparaît, avec netteté, comme analogue à la Philosophie et à la Sagesse indivisible-

1. *Ibid.*, p. 184.
2. *Ibid.*, p. 184.
3. *Ibid.*, p. 184.

ment unies. Bien plus, *la recherche philosophique doit être calquée, selon lui, sur l'activité poétique : Mirum videri possit, quare graves sententiae in scriptis poetarum, magis quam philosophorum. Ratio est quod poetae per enthusiasmum et vim imaginationis scripsere : sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucent*[1]. Il y a donc en nous (*in nobis*) un patrimoine commun (*semina scientiae*) à la philosophie et à la poésie. Le poète le dégage comme le philosophe : seuls les instruments de prospection et, par conséquent, les modes d'expression, l'un rationnel, l'autre imaginatif, diffèrent. Quel est ce trésor caché ? C'est ce que nous verrons, encore une fois, plus avant, car en une matière aussi obscure, il nous faut procéder méthodiquement en usant de tous les recoupements possibles.

Retenons jusqu'à présent, eomme acquis, d'une manière définitive, l'emprise qu'exerce sur le jeune Descartes le prestige de la poésie. « J'estimais fort l'Éloquence, et j'étais amoureux de la Poésie (*non parvo Poëseos amore incendebar*)[2] », nous confesse Descartes, « mais je pensais que l'une et l'autre étaient des dons de l'esprit, plutôt que des fruits de l'étude. Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlassent que bas-breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de Rhétorique. Et ceux qui ont les inventions les plus agréables, et qui les savent exprimer avec le plus d'ornement et de douceur, ne laisseraient pas d'être les meilleurs poètes, encore que l'art poétique leur fût inconnu ». Y a-t-il là un rappel du parallèle tracé entre Philosophie et Poésie dans les *Cogitationes privatae,* et où l'Éloquence serait un autre nom de la Philosophie? C'est ce qui semble manifeste, si l'on considère les points suivants : d'abord, le recouvrement possible de « per rationem a philosophis educuntur » et de « le raisonnement le plus fort »; ensuite le rappel évident à la réflexion sur soi, qui est l'axe du

1. *Ibid.*, p. 217, l. 17-22.
2. *Discours de la Méthode* (éd. Et Gilson), p. 7, l. 11.

Cartésianisme, que constitue la « digestion » des pensées, ainsi que leur qualification de « claires et intelligibles »; enfin, et surtout le mépris des règles de la Rhétorique. Ce dernier point est important : la Méthode Cartésienne est, comme on sait, un art d'invention de la vérité, radicalement opposée à la lourde manœuvre syllogistique, grevée, selon Descartes, de prétentions insoutenables et qui, de ce fait, doit être transférée de la Philosophie à la Rhétorique. De même que la poésie et l'éloquence échappent aux cadres rigides et superflus de techniques médiocres, la philosophie reflue, pour ainsi dire, selon Descartes, du côté d'une inspiration qui cèle en soi des notions immédiates, que l'intuition atteint et que l'attention rend claires et distinctes. On connaît assez les sarcasmes impitoyables dont Descartes accable la scolastique et sa dialectique. A-t-on assez remarqué combien ils coïncident avec ce dédain orgueilleux de la Rhétorique et de l'Art poétique? *N'en seraient-ils pas dérivés?* Si l'on consulte la confession méthodique de Descartes, on constatera que son estime de l'Éloquence, sa passion pour la poésie, la réduction qu'il en opère à l'inspiration et à l'invention, son mépris de la technique de ces arts, ne s'accompagnent pas de confidences analogues au sujet de la Philosophie. Celle-ci, en son adolescence, ne le déçoit pas que par la foncière diversité des opinions qui s'y font jour et par les disputes innombrables auxquelles elle donne lieu. D'autre part, si l'on remarque que les premiers essais de Descartes, tels qu'ils sont consignés dans les *Cogitationes privatae* (1619-1621), soulignent avec insistance le rôle de l'investigation personnelle par opposition au fatras technique qui viendrait l'étouffer, on peut se demander si Descartes n'est pas, en ce moment crucial de sa vie de penseur, l'homme qui est à la recherche de l'inspiration pure. Les textes suivants sont symptomatiques à cet égard : *Juvenis, oblatis ingeniosis inventis, quaerebam ipse per me possemne invenire, etiam non lecto auctore : unde paulatim animadverti me certis regulis uti*[1]. — *Larvatae nunc scientiae sunt : quae, larvis sublatis, pulcherrimae apparerent*[2]. — *Plerique libri, paucis*

1. T. X, p. 214, l. 1-3.
2. *Ibid.*, p. 215, l. 1-2.

lineis lectis figurisque inspectis, toti innotescunt; reliqua chartae implendae adiecta sunt[1]. — *Scientia est velut mulier : quae, si pudica apud virum maneat, colitur; si communis fiat, vilescit*[2].

Essayons d'atteindre ces textes jusqu'à leur résonance intérieure et profonde. Sans doute soulignent-ils lointainement le désenchantement qu'éprouva Descartes du contact d'une tradition livresque, mais le premier d'entre eux conserve bien l'écho de cette nuit mémorable où Descartes se livra au démon de l'inspiration : la recherche individuelle, l'invention, la trouvaille, voilà ce qui préoccupe l'adolescent en proie au désir du nouveau; l'appareil technique, la méthode, l'ensemble des règles destinées à régir l'élan de l'esprit, ce n'est que par après qu'ils se dégagent avec lenteur (*paulatim*); bien plus, ce système régulateur est inclus lui-même dans le flux créateur de la pensée; c'est parce que Descartes s'adonne à l'invention *ipse per se,* sans contact avec autrui (*etiam non lecto auctore*), dans une pure solitude intérieure, qu'il se soumet à des règles précises : l'invention emporte avec elle la méthode de découverte, elle est à soi-même sa propre loi. Que les sciences soient masquées, c'est qu'elles sont recouvertes de moyens techniques qui les engluent : débarrassées de cette pseudo-méthode, accessible à tous et qui les avilit sans permettre d'en atteindre la secrète fécondité, elles brilleront à nouveau, éclatantes et nues : La science, la recherche du vrai, est un « don de l'esprit » impossible à vulgariser. C'est à la source même de son jaillissement que l'inspiré doit descendre. Voyez la plupart des livres : l'intuition de l'homme habile et doué a tôt fait de découvrir l'endroit où se noue tout leur développement ultérieur. Dans une lettre adressée par lui à Beeckman et datée du 29 avril 1619, Descartes se montre extrêmement intéressé par la conversation qu'il eut avec un Lulliste de Dordrecht qui prétendait *se plane diversa a praecedentibus reperturum*[3]. Nous y lisons cette phrase suggestive : *Inquirebam autem diligentius, utrum ars illa non consisteret in quodam ordine locorum dialecticorum unde rationes desumantur, et fassus*

1. *Ibid.*, p. 214, l. 6-8.
2. *Ibid.*, p. 214, l. 4-5.
3. *Ibid.*, p. 165, l. 1-2.

est quidem, sed addebat insuper nec Lullium nec Agrippam claves quasdam in libris suis tradidisse, quae necessariae sunt, ut dicebat, ad artis illius aperienda secreta... Vellem tamen examinare, si haberem librum; sed cum tu habeas, si vacet, examina, quaeso, et scribe utrum aliquid ingeniosum in illa arte reperies. Tantum ingenio tuo fido, ut certus sim te facile visurum qualia illa sint, si quae tamen sint, omissa illa puncta ad aliorum intelligentiam necessaria, quae claves vocat[1]. Descartes se lance ainsi à la recherche de « clefs » sous-jacentes à un art des « lieux dialectiques ». S'il se défie des prétentions exorbitantes des Adeptes de l'Hermétisme, il n'en soupçonne pas moins chez eux l'existence d'un *secret*. Il sait que l'Art de Lulle est, selon l'expression de Beeckman, un essai de systématisation des sciences. Il rêve non pas d'un *Ars brevis* de Lulle, car il craint les « tromperies », mais d' « *une science entièrement nouvelle* (*penitus novam*) par laquelle se puissent résoudre toutes les questions qui pourraient être proposées sur n'importe quel ordre de quantité, continues comme discontinues ». « Œuvre infinie, et qui ne saurait être d'un seul. Elle est d'une ambition incroyable, mais j'ai aperçu je ne sais quelle lumière à travers le chaos obscur de cette science avec laquelle j'estime pouvoir dissiper les plus épaisses ténèbres ». Ces espérances, antérieures aux fragments des *Cogitationes* et au 10 novembre 1619, sont bientôt modifiées sur un point capital : la science et la vérité seront atteintes par l'effort d'une inspiration personnelle et inaliénable. Mais n'est-ce pas précisément cette inspiration qu'il recherche chez les Hermétistes et les Rose-Croix? N'est-il pas en quête de cette « clef de connaissance » dont ils se disaient détenteurs et qui consistait en une sorte d'illumination gratuite et personnelle par laquelle ils retrouvaient, au delà des concepts et des procédés rationnels de dialectique, la Science infuse possédée par Adam avant sa chute? Que Descartes ait été intéressé au plus haut point par le *secret* des Adeptes, c'est ce que dénoncent nettement et sans discussion possible divers passages du *Discours de la Méthode* et les fragments du *Studium bonae*

1. *Ibid.*, p. 165, l. 6-21.
2. G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle* (Paris, 1920), p. 406.

mentis. Sans doute a-t-il rapidement abandonné ses illusions : *necdum de illis quidquam certi compertum habeo*[1], mais ses multiples tentatives nous le montrent passionné de ce retour aux origines de toute connaissance, au déploiement pur de l'esprit antérieur à toute technique rationnelle, à ce que le *Discours* appellera bon sens ou lumière naturelle, qui est un des axes philosophiques de l'Hermétisme[2].

Tous ces indices sont convergents. Les déclarations de Descartes au sujet de la Poésie comme ses tendances à l'occultisme ont une orientation commune : *la recherche de la pensée pure ou de l'invention*. Les essais de « science curieuse »[3] sont-ils antérieurs au sentiment qu'eut Descartes de l'ingénuité de la Poésie, le commandent-ils ou lui sont-ils simplement concomitants? La réponse ne fait aucun doute. L'affiliation de Descartes à la Confrérie des Roses-Croix n'a jamais été prouvée. Qu'il y ait un affleurement d'Hermétisme dans son attitude et dans ses inclinations de jeunesse, la chose est possible. Elle est même certaine. Mais ce fait signifie uniquement que Descartes veut retrouver, par divers chemins, le lieu de naissance de l'activité spirituelle créatrice du savoir. Le contenu du songe du 10 novembre 1619, l'aveu des *Cogitationes privatae* relatif aux poètes sont assez éloquents. *C'est sur le type du poète qu'il conçoit le philosophe,* et toute sa philosophie, ainsi que nous le verrons, n'est qu'une transposition de la création poétique. D'autres témoignages, menus sans doute, mais précis, viennent concorder. Sans parler du fait que Descartes se livra quelquefois à la poésie[4], ni de son goût vivace pour le romanesque[5], ni des vers de Théophile qu'il apprit par cœur[6], ni de son affectation à qualifier, dans ses lettres à Beeckman les Mathématiques de *Muses*[7], ni enfin du *Compendium Musicae*, il cst certain qu'il n'avait, en cette année tournante de sa vie, que mépris pour l'érudition et passion pour la puissance

1. T. X, p. 20.
2. Cf. P. Nève de Mévergnies, *Jean Baptiste van Helmont, Philosophe par le Feu* (Liège et Paris, 1935), p. 151-186.
3. Cf. la 1ère partie du *Discours* et le *Studium bonae mentis*.
4. Cf. T. IX, p. 75-78, et *infra*, p. 109-110.
5. T. I, p. 397, l. 16-17 et p. 398.
6. T. IV, p. 617.
7. T. X, p. 153, l. 15; p. 154, l. 3; p. 162, l. 4.

inventive de l'esprit[1]. Il désire le *plane novum*[2], le *penitus novum*[3]. Seulement ces tendances n'ont pas encore pris corps : elles sont chez lui à l'état latent, inorganisées en quelque sorte. Après s'être attaché à des problèmes pratiques et techniques, à l'*eruditio* il se tourne, sous l'influence de Beeckman, vers la spéculation théorique. A partir d'alors, il s'enfonce plus avant, il aspire à trouver le principe même de la spéculation. Les mathématiques abstraites lui apparaissent un moyen assuré pour parvenir à un résultat. Bien qu'il fût « passionné », comme dit Baillet, de lecture et qu'il aimât « les Humanités » avec ferveur, « pour ce qu'on <lui> persuadait que par leur moyen on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qu'il est à la vie »[4], il quitte « entièrement l'étude des lettres »[5]. Ce qu'il veut, ce sont « des considérations sur le désir que nous avons de savoir, sur les sciences, sur les dispositions de l'esprit pour apprendre, sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement »[6].

Le bon Baillet résume en une phrase ce désir : « son dessein étoit de frayer un chemin tout nouveau »[7]. Il tente de creuser les Mathématiques afin de les ramener à une méthode extrêmement générale. Il estime qu'elles ont des « fondements fermes et solides » et que « leurs raisons » rayonnent « la certitude et l'évidence », mais la question qu'il a dû incontestablement se poser est de savoir si elles peuvent, à elles seules, nous conduire à la sagesse. Les *Regulae* nous conservent un écho atténué de cette préoccupation : « Quiconque considérera attentivement ma pensée s'apercevra facilement, *que je ne songe nullement ici aux Mathématiques ordinaires*, mais que j'expose une autre science dont elles sont l'enveloppe plus que les parties. *Cette science doit en effet contenir les premiers rudiments de la raison humaine et n'avoir qu'à se développer pour faire sortir des vérités de quelque sujet que ce soit;* et,

1. Cf. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes* (Paris, 1924), p. 183.
2. T. X, p. 154.
3. *Ibid.*, p. 186.
4. T. X, p. 192 et 1ère partie du *Discours*.
5. *Ibid.*
6. T. X, p. 191.
7. *Ibid.*

pour parler librement, je suis convaincu qu'elle est préférable à toute autre connaissance que nous aient enseignée les hommes *puisqu'elle en est la source*. Mais j'ai parlé d'enveloppe, non que je veuille envelopper cette doctrine et la cacher pour en éloigner la foule, mais plutôt afin de l'habiller et de l'orner, en sorte qu'elle puisse être davantage à la portée de l'esprit humain »[1]. Dans cette quatrième *Règle* où résonne encore la musique du songe, la Mathématique universelle est représentée comme une science générale[2] « expliquant tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure sans application à une matière particulière »[3], mais Hamelin remarque avec raison que cette science est prégnante d'une foule de notions métaphysiques[4]. S'agit-il purement et simplement d'une contamination de la méthode mathématique et de la métaphysique ?

Avec son acuité coutumière, le même Hamelin déclare : « en examinant les rapports de la méthode et de la métaphysique, on voit combien étroitement les deux disciplines sont liées et qu'elles ont leur racine commune dans le *cogito*. C'est là qu'elles l'ont logiquement et peut-être historiquement; car la pensée de Descartes a bien commencé par se replier sur elle-même et dans cette réflexion, bien qu'obscurément, le *cogito* est enveloppé »[5]. En fait, loin de constituer une simple extension de la méthode mathématique, ce que Descartes entend par Mathématique universelle est une science de l'ordre selon lequel la pensée doit se déployer pour arriver au vrai. La mesure ne se réduit-elle pas à l'ordre[6]? Et l'ordre lui-même ne consiste-t-il pas en un dégagement des connaissances les unes à partir des autres[7]? Or quel est ici le point de départ? C'est sans doute ce que le vocabulaire technique cartésien appelle les natures

1. *Reg.* IV, p. 374 (p. 31 de l'édition G. Le Roy, Paris, Boivin, s. d.).
2. *Ibid.*, p. 377 (p. 37).
3. *Ibid.*, p. 378 (p. 39).
4. Oct. Hamelin, *Le Système de Descartes* (Paris, 1911), p. 96.
5. *Ibid.*, p. 106.
6. *Reg.* XV, p. 452; éd. G. Le Roy, XV, p. 183.
7. *Ibid.*, g. 381 (Le Roy, p. 46) : *Etsi nihil valde novum haec propositio docere videatur, praecipuum tamen continet artis Secretum, nec ulla utilior est in toto Tractatu : monet enim res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt, ita ut, quoties aliqua difficultas occurrit, statim avertere possimus, utrum profuturum sit aliquas alias prius, et quasnam, et quo ordine perlustrare.*

simples, les absolus. Ces natures sont peu nombreuses et intuitivement saisies *vel in ipsis experimentis vel lumine quodam in nobis insito*[1]. En réalité, rien de plus obscur que ces natures simples, et il semble bien que Descartes ait varié sensiblement à leur sujet.

Nous touchons ici à une question délicate et qui montre l'énorme complexité de la matière que nous traitons et que nous tentons de serrer : la date et la composition des *Regulae*. Sans refaire ici l'historique du problème, il nous paraît certain, à la suite de MM. Jungmann et Sirven que les Règles n'ont pas toutes été rédigées à la même époque. Selon Jungmann, les Règles relatives aux résultats de la mathématique universelle (IV à VII et XIII à XXI) seraient antérieures l'exposé général que tracent les Règles I, II, VIII à XII[2]. Selon Sirven, les *Regulae* ont été composées dès la fin de l'année 1627 et le début de l'année 1628 : elles utilisent et contiennent des fragments datant d'une époque antérieure[3]. A notre sens, les Règles I-XI sont, totalement ou en grande partie, antérieures aux Règles suivantes et notamment à la Règle XII. Les Règles I et IV sont pleines de réminiscences du songe de 1619 et des fragments consignés dans les *Cogitationes privatae* (1619-1621). Quand Descartes nous dit que « toutes les sciences ne sont rien d'autre que la Sagesse humaine, quand il nous parle du *de bona mente sive de hac universali Sapientia* et qu'il ajoute : *credendumque est ita omnes inter se connexas ut longe facilius sit cunctas simul addiscere quam unicam ab aliis separare*, il est impossible de ne point penser au songe lui-même, au *Studium de bonae mentis* et à ce passage des fragments : *Catenam scientiarum pervidenti non difficilius videbitur eas animus retinere quam seriem numerorum*[4]. Une phrase comme celle-ci « *aliae autem mentis operationes quas harum priorum auxilio dirigere contendit Dialectica, hic sunt inutiles vel potius inter impedimenta numerandae, quia nihil puro rationis lumini superaddi potest, quod illud aliquo modo non obscuret* »[5]

1. *Ibid.*, p. 383 (Le Roy, p. 50).
2. *René Descartes, Eine Einführung in seine Werke* (Leipzig, 1908) p. 231.
3. J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes* (Albi, 1928), p. 357
4. T. X, p. 215, l. 2-4,
5. *Reg.* IV, p. 372-373 (p. 29).

décèle des préoccupations nettement analogues à celles que nous avons commentées plus haut à propos de la technique et de l'invention. La science universelle doit « contenir *les premiers rudiments de la raison humaine* »[1], « les premières semences de vérité » (*prima quaedam veritatum semina*) sont « déposées par la nature dans l'esprit humain, mais nous <les> étouffons en lisant et en écoutant chaque jour tant d'erreurs de toutes sortes »[2]. N'est-ce point là le prolongement direct du fragment fameux relatif aux poètes et aux *semina scientiae?* Lorsque Descartes nous raconte son insatisfaction qu'il éprouva de l'étude commune des Mathématiques qui ne faisait pas « voir assez clairement à l'esprit comment s'était faite l'invention[3], ne percevons-nous pas une résonance de son *studium bonae mentis* et de ses rapports avec Beeckman? La mathématique universelle elle-même n'est-elle pas issue des recherches qu'il nfie à celui-ci?

La Règle VIII est particulièrement chargée de souvenirs, que l'on devine récents, relatifs à la grande illumination du songe de 1619. *Par trois fois*[4], Descartes déclare que, au moins *semel in vita*, ceux qui s'efforcent sérieusement de parvenir à la sagesse (*ad bonam mentem*) doivent commencer par la connaissance de l'entendement pur (*intellectus puri cognitionem*) et en dégager ensuite les autres connaissances qui en dérivent, de façon à embrasser la totalité des connaissances que la raison humaine est capable d'acquérir : *nihil prius cognosci possit quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat et non contra.* La Règle X, enfin, débute par un rappel manifeste d'un fragment des *Cogitationes* qui nous relate le goût qu'eut toujours Descartes pour la recherche personnelle : « Je suis né, je l'avoue, avec une tournure d'esprit telle, que le plus grand plaisir de l'étude a toujours été pour moi, non pas d'écouter les raisons des autres, mais de les trouver par mes propres moyens »[5]. Si, maintenant, nous nous rappelons que ce fragment, cité plus haut, se termine par une annonce des *Regulae : unde paulatim*

1. *Reg.* IV, p. 374 (LE ROY, p. 32).
2. *Reg.* IV, p. 376 (p. 35).
3. *Reg.* IV, p. 375 (p. 33).
4. *Reg.* VIII, p. 395, p. 396, p. 398.
5. *Reg.* X, p. 404 (p. 91).

animadverti me certis regulis uti, nous aurons la contre-épreuve de ce que nous avons tenté d'établir.

Le plus remarquable indice de l'antériorité des onze premières règles sur les suivantes et de la possibilité de les fixer à une époque assez proche de 1619, réside dans l'absence de toute réminiscence relative au songe et aux écrits dits de jeunesse dans les règles ultérieures. Il y a plus, et ici nous frôlons à nouveau des témoignages susceptibles d'éclairer les premières activités intellectuelles dont l'influence sur les spéculations de la maturité de Descartes fut si considérable. *Sunt in nobis scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur*, estimait Descartes en 1619. Cette phrase contient, ramassée, toute la théorie de l'intuition et de la déduction développée dans la première partie des *Regulae*. Le sage doit songer uniquement *(tantum)* à accroître la lumière naturelle de la raison (*de naturali rationis lumine augendo*)[1]. Il le fera par l'intuition, c'est-à-dire par la conception d'un esprit *pur* et attentif (*mentis purae et attentae*) qui naît de la *seule* lumière de la raison (*a sola rationis luce*)[2], et par la déduction, c'est-à-dire par un mouvement continu et nulle part interrompu de la pensée (*per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum*) explicitant le contenu de l'intuition[3]. Quel est le contenu de l'intuition? Descartes répond catégoriquement : ce sont « les premiers rudiments de la raison humaine qui n'ont qu'à se développer pour faire sortir la vérité *ex quovis subjecto* »[4]. « Rien ne peut en effet être ajouté à la *pure* lumière de la raison (*puro rationis lumini*) qui ne l'obscurcisse en quelque manière »[5]. Descartes poursuit en donnant « l'exemple le plus noble de tous : Si quelqu'un se propose comme problème d'examiner *toutes* les vérités (*omnes veritates*) pour la connaissance desquelles la raison humaine suffit (examen que doivent faire, ce me semble, du moins une fois dans la vie, tous ceux qui s'efforcent sérieusement de parvenir à la sagesse, *ad bonam mentem*) il trouvera certainement par les règles qui

1. *Reg.* I, p. 361 (p. 7).
2. *Reg.* III, p. 368 (p. 21).
3. *Reg.* III, p. 369 (p. 23).
4. *Reg.* IV, p. 374 (p. 32).
5. *Reg.* IV, p. 373 (p. 30).

ont été données que rien ne peut être connu avant l'entendement, puisque la connaissance de toutes choses en dépend, et non l'inverse; puis, après avoir examiné tout ce qui vient immédiatement après la connaissance de l'entendement *pur* (*intellectus puri*), il énumérera, entre autres choses, tous les autres noyens que nous possédons, outre l'entendement et qui ne sont que deux, à savoir l'imagination et les sens »[1]. Il est un point sur lequel il me semble que je doive insister ici plus que sur toutes les autres, c'est qu'on doit se persuader profondément que ce n'est pas des choses grandes et obscures, mais des choses faciles et les plus abordables (*ex magnis et magis obviis* (qu'il faut déduire) *esse deducendas*) les sciences même les plus cachées »[2].

Ou ces citations ne signifient rien, ou elles tendent à montrer, non seulement, comme on l'a souvent signalé, que la déduction cartésienne est un substitut de l'intuition, mais que la déduction n'est que le moyen méthodique de déployer avec rigueur les *semina scientiae quae sunt in nobis* et qui constituent *le contenu propre de l'intuition*. La déduction cartésienne de la première partie des *Regulae* se meut, a-t-on dit, au milieu d'une matière homogène, mais en outre, cette homogénéité de fond se développe à partir du contenu, simple et immédiat, *de l'entendement pur*, appréhendé par l'intuition : « l'esprit humain possède en effet je ne sais quoi de divin où les premières semences de pensées utiles[3] (*prima cogitationum utilium semina*) ont été jetées en sorte qu'elles produisent spontanément des fruits »[4]. La déduction cartésienne apparaît nettement *comme une maïeutique*, comme un dégagement linéaire et nécessaire des vérités constituant l'ensemble de la science, à partir d'une intuition fondamentale et primitive du contenu inné de l'esprit, matrice originelle qui enfante tout le reste. « Toutes les autres (que les natures *pures*[5] et simples) ne peuvent être perçues que si elles sont déduites de celles-ci (les natures pures et simples), et cela soit immédiatement et

1. *Reg.* VIII, p. 395 (p. 73).
2. *Reg.* IX, p. 402 (p. 87)
3. Sur le sens de *utilium*, cf. *Reg.* VIII, p. 397-8 (p. 71) : *at vero nihil hic utilius quaeri potest. quam quid sit humana cognitio et quousque extendatur*, etc...
4. *Reg.* IV, p. 373 (p. 30).
5. Cf. entendement *pur*.

prochainement, soit par l'intermédiaire de deux, trois ou plusieurs conclusions différentes »[1]. C'est pourquoi, Descartes, fidèle à son renouvellement de l'innéisme platonicien, admit, dès le début de sa réflexion philosophique, à côté de la mémoire corporelle, « une mémoire tout à fait *intellectuelle*, *qui ne dépend que de l'âme seule* » et « *qu'il ne croyait point capable d'augmentation ou de diminution en elle-même* »[2]. Les traces de cette conception sont encore visibles dans les *Regulae* où Descartes semble bien assimiler la mémoire à la déduction en assurant que celle-ci lui emprunte sa certitude[3]. Dès lors, si la déduction n'est qu'une intuition distendue, la mémoire pourrait bien être à son tour une faculté de l'entendement pur. De plus, en assurant que la mémoire d'où dépend la certitude des conclusions déduites « doit être rappelée et raffermie » (*revocari debet et firmari*) par le mouvement continu et répété de la pensée martelant ses intuitions successives[4], Descartes paraît en faire l'indispensable compagne, sinon le double même, du contenu de l'esprit : comme le dit Hamelin, « la perfection de la mémoire supprime pour ainsi dire la mémoire »[5], mais ajoutons avec le *Studium bonae mentis* : en ne la distinguant plus de l'entendement[6].

Autofécondation de la pensée par elle-même, pure efflorescence de l'esprit activant la croissance des germes qu'il contient, épanouissement direct de l'activité rationnelle qui s'explique et se dilate de plus en plus, paraît bien le but auquel aient visé les premières *Regulae*, et dont Descartes a eu l'obscure conscience. Sous ce rapport, le modèle que contemple Descartes n'est autre que la méthode mathématique. Dans les règles suivantes, la perspective s'est légèrement modifiée. A l'ivresse déductive s'est substituée une considération plus exacte et plus nuancée de l'œuvre de l'esprit construisant la science. A la vision intellectuelle se prolongeant en déduction réduplicative, au dégagement linéaire des connaissances les unes à partir des autres depuis une souche

1. *Reg.* VI, p. 383 (p. 51).
2. *Studium bonae mentis*, t. X, p. 201.
3. *Reg.* III et XI.
4. *Reg.* XI, p. 408 (p. 101).
5. *Op. cit.*, p. 81.
6. T. X, p. 200.

première, fait place *l'activité constructrice de la pensée : colligitur tertio omnem humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus quomodo naturae istae simplices ad compositionem aliorum rerum simul concurrant*[1]. Ici la pensée compose, là elle déduit. Ici les natures composées sont un mélange de natures simples, là, au contraire, les connaissances progressent du simple au complexe par voie de dégagement de leurs implications respectives et de leurs emboitements : « il faut d'abord recueillir sans distinction les vérités qui se présentent d'elles-mêmes, puis peu à peu voir si quelques autres peuvent en être déduites, et de ces dernières d'autres encore, et ainsi de suite »[2] jusqu'à parvenir « à la connaissance de toutes choses »[3]. *Nullam scientiam haberi posse nisi per mentis intuitum vel deductionem*[4]. Alors que la déduction constituait là une sorte d'automatisme spirituel fidèle à sa signification étymologique et où l'esprit prolifère en sens unique, elle devient ici un acte poétique « composant des choses », des objets de pensée, « de telle sorte que nous soyons sûrs de leur vérité »[5]. Sous ce rapport, il est à peu près certain que le modèle mathématique pur contemplé idéalement par Descartes a été brisé au contact de l'expérience physique du réel. Plus exactement, on peut dire qu'en descendant vers l'explication physique du monde, le rêve de la mathématique universelle s'est assoupli, sans toutefois perdre, au fond, de son intransigeance, puisque, à nouveau, la connaissance s'essore dans une atmosphère homogène. Peut-être pourrait-on assurer que Descartes après avoir ambitieusement rêvé de déduire l'expérience de la pensée, lui a désormais opposé l'activité constructrice de l'esprit agençant ses productions afin d'en rendre compte. L'objet n'est plus déduit, il est cerné[6]. Dans les

1. *Reg.* XII, p. 427 (p. 135).
2. *Reg.* VI, p. 384 (p. 53).
3. *Reg.* IV, p. 372 (p, 29).
4. *Ibid.*
5. *Reg.* XII, p. 424 (p. 131).
6. Si notre hypothèse concernant la composition des *Regulae* est exacte, il n'est pas impossible que la fin de la *Reg.* VIII (p. 399) ne trahisse un remaniement. On y lit en effet : *quae omnia fusius exponentur in duodecima propositione.* Il semble que cette Règle doive normalement se terminer au début de la page 399 : *atque ita haec pars per sufficientem enumerationem erit discussa, ut ostendetur in sequenti propositione.* Voyez par exemple la fin de la Règle V : *quid in sequenti propositione exponetur.*

deux cas, il est une projection de la pensée : les deux images de la chaîne et de la constellation les symbolisent.

*
* *

De tout ce qui précède, il résulte que l'effort de Descartes, à l'aurore de sa réflexion philosophique, et méthodologique, est polarisé par l'intuition, centrale et génératrice, du 10 novembre 1619 : *la connaissance est une activité poétique*. Les *fundamenta scientiae mirabilis* sont littéralement les fondements mêmes de la mathématique universelle : les *semina scientiae quae sunt in nobis*, ébauche indéfiniment perfective de l'humaine sagesse. Que Descartes ait varié sur un point de détail du développement continu de sa spéculation philosophe importe peu. Un tel fait souligne cependant l'imprégnation, de plus en plus profonde chez Descartes, de la conviction de tout ramener au spirituel. Alors que dans les *Cogitationes privatae* et dans les œuvres qui gravitent à l'entour de leur date de composition, l'accent est placé, exclusivement pour ainsi dire, et comme si Descartes gardait précisément le souvenir de cette nuit où la science innée lui fut découverte, sur « l'entendement pur » et « la pure lumière de la raison », alors que Descartes dirige ses regards vers la connaissance de ce domaine de l'esprit, et que la connaissance du monde sensible ne lui apparaît encore, *comme pour le poète*, qu'une vaste symbolisation et une synthèse de métaphores[1], le mouvement de sa pensée s'amplifie graduellement : « la force par laquelle nous connaissons proprement les choses » reste « purement spirituelle », mais elle s'agrège, outre l'entendement pur, l'imagination, la mémoire et le sens[2], et le monde sensible lui-même *siège des natures composées* devient connaissable, en tant qu'extension de l'esprit[3]. Peut-être

1. T. X, p. 218 : *Cognitio hominis de rebus naturalibus, tantum per similitudinem eorum quac sub sensum cadunt : et quidem eum verius philosophatum arbitramur, qui res quaesitas felicius assimilare poterit sensu cognitis.*
2. *Reg.* XII, p. 415 (p. 115) sq.
3. *Ibid.*, p. 427 (p. 135) : *Colligitur tertio, omnem humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus, quomodo naturae istae simplices ad compositionem aliarum rerum simul concurrant... qui cogitat, nihil in magnete posse cognosci, quod non constet ex simplicibus quibusdam naturis et per se notis, non incertus quid-agendum sit, primo diligenter colligit illa omnia quae de hoc lapide habere potest experimenta, ex quibus deinde deducere conatur qualis necessaria sit naturarum simplicium mixtura ad omnes illos, quos in magnete expertus est, effectus producendos ; qua semel inventa, audacter potest*

même pouvons-nous repérer, avant ces deux phases conjointes, une phase de tâtonnement dont quelques passages des *Cogitationes* gardent la trace, et qui marque combien l'influence de la poésie sur le jeune Descartes fut étonnamment profonde. Des phrases comme celles-ci : « De même l'imagination se sert des figures pour concevoir les corps, de même l'intelligence se sert de certains corps sensibles pour figurer les choses spirituelles, comme le vent, la lumière ; *d'où il suit, que, philosophant d'une manière plus profonde, nous pouvons élever l'esprit par la connaissance à des hauteurs sublimes* »[1], ou encore : « Les choses sensibles sont très propres à nous faire concevoir les *Olympiques;* le vent signifie l'esprit, le mouvement avec le temps signifie la vie; la lumière, la connaissance; la chaleur, l'amour; l'activité instantanée, la création »[2]; de telles phrases n'ont qu'un seul sens : elles signifient que Descartes a été un moment séduit par l'idée d'une exploration poétique et symbolique de l'esprit, capable de se dilater en une métaphysique et peut-être aussi, en une mystique vaguement panthéiste. N'y aurait-il pas une secrète continuité entre l'esprit et l'univers? La matière et la pensée ne seraient-elles pas en correspondance intime? *Omnis forma corporea agit per harmoniam*[3]. L'univers est rempli d'une seule force, active et puissante, l'amour, la charité, l'harmonie. Ressaisir cette force harmonieuse par le moyen du symbole et des similitudes, capter métaphoriquement l'esprit d'une part et la nature de l'autre, faire de « l'Art Poétique » la mesure même de la connaissance philosophique de telle sorte que l'intelligence, usant des images *ad spiritualia figuranda,* puisse s'élever, sur le plan philosophique (*altius philosophantes*), jusqu'aux réalités les plus hautes, et qu'utilisant les similitudes cachées des choses, elle puisse les adapter aux êtres sensibles de façon à philosopher plus authentiquement (*verius philosophatum*). C'est donc bien à la constitution d'une philosophie mystico-poétique qu'aspire le jeune Descartes. Pourquoi n'a-t-il pas poursuivi sa tentative?

asserere, se veram percipisse magnetis naturam, quantum ab homine et ex datis experimentis potuit inveniri.

Sur la signification de ce passage, cf. plus bas.

1. T. X, p. 217.
2. *Ibid.*, p. 218.
3. *Ibid.*

Peut-être parce qu'elle conduisait droit à l'Hermétisme et à l'Occultisme[1]. En outre la raison de Descartes était assez vigoureuse pour étouffer « le feu qui lui prit au cerveau ». De cet échec, les *Cogitationes* gardent la trace : *Praescripti omnium ingeniis certi limites, quos transcendere non possunt. Si qui principiis ad inveniendum ut non possint ob ingenii defectum, poterunt tamen verum scientiarum pretium agnoscere, quod sufficit illis ad vera de rerum aestimatione judicia perferenda*[2]. Ou encore ce texte que les commentateurs de Descartes n'ont pas, à mon sens, réussi à interpréter et à faire rentrer dans l'ensemble de ses préoccupations dominantes de l'époque : « Dieu a séparé la lumière d'avec les ténèbres, dit la Genèse, cela signifie qu'il a séparé les bons anges des mauvais parce que la privation d'une propriété ne peut être séparée d'avec la possession de cette propriété; c'est pourquoi il ne faut pas comprendre à la lettre : Dieu est intelligence pure »[3]. Fragment d'exègèse ou de théologie? Rien n'est moins sûr. Ce fragment nous paraît insister à nouveau sur le fond commun qui constitue la trame de l'univers conçu comme puissance spirituelle : Dieu seul, remarquerait Descartes, est intelligence *pure*, esprit *pur;* partout ailleurs il y aurait mélange, combinaison. La lumière ici ne serait-elle pas la connaissance? Et le fragment n'impliquerait-il pas qu'à l'opposé de Dieu la connaissance humaine voilerait de ténèbres sa lumière? Mais alors une autre question surgit : pourquoi Descartes glorifie-t-il par après l'entendement *pur?* Sans doute, s'agit-il d'un autre sens du qualificatif. Ne serait-il toutefois pas possible de percevoir, sans la disparité apparente des *Cogitationes,* des premières ébauches et de l'œuvre en voie d'achèvement, une unité réelle emportant, comme un vaste et unique remous, la pensée de Descartes vers la récupération, désormais lucide, de l'intuition fulgurante qui l'ébranla?

En fait, cette unité existe, et c'est l'intuition elle-même qui, à l'arrière-plan, conditionne le repliement sur soi, la lente et

1. *Reg.* VIII, p. 393 (p. 70) : *quae cognitio non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet; et non ille videretur sanae mentis, qui ulterius curiositatem extenderet.*
2. T. X, p. 215.
3. *Ibid.,* p. 218.

tenace conquête de la pensée pure, dont les *Regulae,* en leur double phase, nous offrent le décisif témoignage. Parti d'une sorte d'expérience aiguë du privilège qu'a le poète de pénétrer plus à fond dans l'obscure réalité, Descartes, malgré les apparences, malgré son rationalisme et peut-être *en vertu même de son rationalisme,* lui est toujours demeuré fidèle.

Reprenons le fameux passage où Descartes fait éclater la supériorité du poète sur le philosophe. L'origine d'une telle supériorité est claire selon Descartes. La raison en est que le poète écrit sous la pression d'une illumination intérieure qui libère, grâce à la puissance constructive de l'imagination, tout un ensemble, latent et préformé, de connaissances innées. D'où provient une telle conviction? Bien que les indices en soient peu nombreux, il nous paraît indubitable que Descartes, tout en ayant pour les mathématiques et pour les sciences rigoureusement démonstratives un culte fervent et lucide, a subi la fascination de la poésie d'une manière aussi profonde qu'inconsciente. A propos du traité mathématique intitulé paradoxalement *Parnassus,* l'historien Millet note justement : « Descartes aimait la poésie. Il pense que les mathématiques ont besoin de Muses, puisqu'elles ne peuvent se passer d'inspiration, et voilà pourquoi, sans doute, il intitule *Parnassus* un recueil de recherches mathématiques »[1]. Nous avons déjà rassemblé plus haut, de façon plus ou moins sporadique les minces témoignages qui prouvent, par leur convergence, combien Descartes était soucieux d'explorer avec toute la minutie dont il était alors capable, le problème de l'inspiration. Le fait d'intituler un traité mathématique *Parnassus,* si menu soit-il, montre que Descartes conçoit sur le modèle de *l'inspiré,* non seulement le philosophe, comme nous l'avons vu, mais encore le savant. C'est donc qu'il ramenait, là aussi, à une transposition de l'activité poétique des spéculations en apparence aberrantes. C'est donc que le problème de la poésie est au centre même de ses préoccupations, non peut-être comme sujet d'étude, mais comme animant le rythme de sa pensée. Pareille attirance ne s'explique que par un amour passionné pour la

1. MILLET, *Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637* (Paris, 1867), p. 103-104.

Poésie : *non parvo Poëseos amore incendebar.* « Il aimait les vers, nous dit Baillet, beaucoup plus que ne pourraient l'imaginer ceux qui ne le considèrent que comme un philosophe qui aurait renoncé à la bagatelle. Il avait même du talent pour la poésie, aux douceurs de laquelle il a déclaré qu'il n'était pas insensible, et dont il a fait voir qu'il n'ignorait pas les délicatesses. Il n'y renonça pas même au sortir du collège, et l'on sera surpris d'apprendre qu'il finit les compositions de sa vie par des vers français qu'il fit à la cour de Suède peu de temps avant sa mort »[1].

Il ne s'agit évidemment pas de construire un Descartes précurseur de cette attitude toute moderne qui fait de la Poésie un moyen d'exploration métaphysique de l'univers. L'anachronisme serait trop voyant. La Poésie, telle que l'entend Descartes, rentre dans la classification scolastique des Arts. *Ars*, disaient les Coïmbrois, *est collectio multarum de una re comprehensionum ad finem aliquem utilem vitae*[2]. La Poésie a donc pour lui une résonance pratique au sens aristotélicien du mot. L'emploi du terme *sententiae* dans le fragment qui nous a servi si souvent de point de repère, est assez symptomatique. De ce goût pour les Arts en général, Baillet en témoigne : Descartes, nous dit-il, « avait toujours eu une forte inclination pour les Arts »[3]. Nous devons rapprocher de ce faisceau de preuves la déclaration du *Discours* : « J'ai été nourri aux Lettres dès mon enfance, et pour ce qu'on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre ». La révolution cartésienne consistera précisément à transposer du côté de la science et de la philosophie les conditions d'exercice de la Poésie et de l'Art. Bien plus, science et philosophie se rassembleront sous l'idéal commun d'une sagesse orientée vers la conquête de soi et de l'univers, cette sagesse étant conçue comme « la parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir tant

1. Baillet, *La vie de M. Descartes* (Paris, 1691), t. I, p. 19. Cf. Thibaudet, *Un ballet de Descartes*, par MM. Alb. Thibaudet et J. Nordstroem, dans *Rev. de Genève*, août 1920.
2. D'après Sirven, *op. cit.*, p. 159.
3. *Op. cit.*, I, p. 35.

pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts »[1]. L'*Arbor Cartesii* de la lettre-préface à la traduction des *Principia philosophiae* nous montre cette sagesse croissant vers la lumière, alimentée par les racines de la Métaphysique, le tronc de la Physique, et s'épanouissant dans les branches de la Médecine, de la Mécanique et de la Morale, sa cime suprême. La signification de cette image, datant pourtant de la maturité de Descartes, se relie aisément à l'intuition fondamentale qui hanta la jeunesse du soldat en proie à la sourde ivresse du rêve dans un poêle d'Allemagne. Encore que « ce soit un paradoxe de dire que M. Descartes n'a jamais employé que *fort peu d'heures par an* aux pensées qui occupent l'entendement seul »[2], c'est-à-dire à la Métaphysique, l'historien soucieux de pénétrer jusqu'au centre invisible à partir duquel s'effectue l'expansion d'une pensée, retrouve cette métaphysique, vraie ou fausse, haussant et dispersant sa sève, à travers tout le système, jusqu'à l'extrême de la dernière feuille.

On connaît les trois songes successifs qu'eut Descartes dans la nuit du 10 novembre 1619. Le premier ne nous intéresse guère, parce qu'il n'a rapport qu'indirectement avec la philosophie de Descartes. Que le melon entrevu en songe signifie « les charmes de la solitude » ou que le vent qui poussait Descartes vers l'église du collège soit un « mauvais Génie qui tachoit de le jetter par force dans un lieu où son dessein étoit d'aller volontairement[3] », cela n'a aucune importance particulière. Le second avec sa pluie d'étincelles et son bruit de tonnerre, « pentecôte de la Raison » (comme dit M. Maritain) « marque que l'esprit de vérité descend sur lui pour le posséder »[4]. Il prépare le troisième, et lui confère donc, selon Descartes, une indubitabilité absolue. *Descartes, par lui, est convaincu de sa mission.* D'après Baillet, en ce troisième songe, Descartes voit un *Dictionnaire*, puis un *Corpus Poëtarum* qu'il ouvre et où il lit le vers d'Ausone : *Quod vitae sectabor*

1. T. IX, p. 2 et p. 5.
2. *Studium bonae mentis*, t. X, p. 202. Cf. t. III, p. 692.
3. T. X, p. 185.
4. *Ibid.*, p. 186.

ter? Aussitôt, un personnage lui présente une autre pièce d'Ausone commençant par *Est et Non*. Descartes lui dit connaître cette Idylle et la recherche dans le *Corpus*, tout en remarquant que le *Dictionnaire* avait disparu. Il revoit immédiatement le *Dictionnaire,* mais amputé de plusieurs feuillets. A son interlocuteur, Descartes répond qu'il connaît une plus belle idylle d'Ausone que celle qui commence par *Est et Non* : une pièce dont le premier vers est : *quod vitae sectabor iter*. Feuilletant le *Corpus*, il y découvre des portraits gravés en taille-douce, ce qui lui fait dire que l'édition était fort belle, mais d'une autre impression que celle qu'il connaissait.

Après ce récit, Baillet nous livre l'interprétation de Descartes. « Ce qu'il y a de singulier à remarquer, c'est que, doutant si ce qu'il venoit d'avoir était songe ou vision, non seulement il décida, en dormant, que c'était un songe, mais il en fit encore l'interprétation avant que le sommeil le quittât ». Le *Dictionnaire* représente toutes les sciences ramassées ensemble, le *Corpus Poëtarum* marque « en particulier, et d'une manière plus distincte, la Philosophie et la Sagesse jointes ensemble », le *Quod vitae sectabor iter*, « le bon conseil d'une personne sage, ou même de la Théologie morale ». A son réveil, Descartes continue : « Par les Poëtes rassemblés dans le recueil, il entendoit la Révélation et l'Enthousiasme, dont il ne désespéroit pas de se voir favorisé. Par la pièce de vers *Est et Non*, qui est le *Oui* et le *Non* de Pythagore (*en marge :* ναὶ καὶ οὔ) il comprenoit la vérité et la fausseté dans les connaissances humaines et les sciences profanes ».

D'après l'auteur de la *Traumdeutung*, interrogé par M. Maxime Leroy, ce rêve appartient à la catégorie spéciale de songes où les préoccupations de l'état de veille se trouvent au premier plan (*Traum von Oben*). Le processus dit d'élaboration secondaire où le dormeur incorpore au rêve des pensées plus ou moins conscientes formulées à l'état de veille, et dont nous constatons ici nettement la présence dans l'exégèse spontanée[1] qu'effectue Descartes pendant son sommeil, en est la preuve. Ce processus marque combien « le roman que l'on croit vivre

1. R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne* (Paris, 1936), t. I, p. 194.

était composé d'avance »[1]. Le bon Baillet n'avait donc pas tout à fait tort en nous disant que le songe de Descartes fut *consécutif* à l'enthousiasme qu'il éprouva et à la découverte des fondements de la Science admirable. M. Milhaud s'abuserait donc en prétendant que le songe, l'enthousiasme et la découverte sont simultanés[2]. En fait, l'intuition du 10 novembre 1619 a été précédée d'une longue élaboration intellectuelle dont quelques traces se retrouvent dans la correspondance qu'entama Descartes avec Beeckman pendant la première moitié de cette année, et qui, soudainement, s'irradia en un songe concret. S'il est vrai, suivant la formule de Freud, que le rêve est la réalisation d'un désir refoulé, il faudrait affirmer que le songe de Descartes consiste purement et simplement dans l'effectuation philosophique du désir de se livrer à la poésie. Le thématisme du songe est, en effet, très apparent. Ce n'est pas à l'entour de l'unité du corps des sciences qu'il s'organise, mais bien de la puissance d'investigation philosophique de la Poésie. Nous retrouverions ainsi, à l'état de pureté intuitive et de dramatisation onirique, les préoccupations d'un Descartes adolescent qui aspire, sur la foi de ses maîtres, à la possession de la Sagesse par l'étude des Lettres[3], et, ensuite, refoule ce désir sous la contrainte de la certitude des mathématiques où il espère fonder la connaissance.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il est clair que, fruit d'un désir refoulé ou non, le songe de Descartes a profondément influencé sa pensée puisqu'il jugea, selon Baillet, « cette affaire » comme « la plus importante de sa vie »[4] et qu'« il fut assez hardi pour se persuader que c'étoit l'Esprit de Vérité qui avoit voulu lui ouvrir les trésors de toutes les sciences par ce songe ». De plus, « ce dernier songe marquoit l'avenir selon lui ; et il n'étoit que pour ce qui devoit lui arriver dans le reste de sa vie »[5]. S'il en est ainsi, il est d'une extrême importance pour la compréhension du Cartésianisme d'en entreprendre l'exégèse minutieuse. Nous ne nous dissimulons pas la part

1. *Ibid.*, p. 195.
2. G. MILHAUD, *Descartes Savant* (Paris, 1921), ch. II.
3. Cf. la 1re partie du *Discours de la méthode* : Histoire de mon esprit.
4. T. X, p. 196.
5. *Ibid.*, p. 185.

immense de conjectures que pourra revêtir, aux yeux de l'historien habitué à manier des idées plutôt que des faits, une telle tentative. Mais, même si celle-ci apparaît fragile et plus ingénieuse que vraie, il importe de souligner au préalable qu'elle n'apporte à notre étude qu'une preuve supplémentaire. L'essai de démonstration historique et philosophique que nous tenterons d'abord de l'influence souveraine qu'exerça sur Descartes une certaine conception de l'activité poétique, en est totalement indépendant, puisqu'il s'appuie avant tout sur des analyses textuelles et des citations contrôlables. En fait, ce serait plutôt notre démonstration qui justifierait, à condition d'être exacte, notre exégèse du songe, et acquerrait, du coup, une valeur de vérité supérieure.

Nous partons de l'interprétation du *Corpus Poëtarum*, effectuée *par Descartes lui-même* : union de la Philosophie et de la Sagesse, Révélation et Enthousiasme, et de la citation du fragment relatif aux poètes : *Mirum videri possit...* qui, selon Baillet, notre témoin, unique, mais en possession de témoignages sur lesquels la suspicion ne peut être jetée, appartient aux réflexions suggérées à Descartes par son rêve. Pourquoi la Poésie signifie-t-elle aux yeux de Descartes la réconciliation de la Philosophie et de la Sagesse, en même temps que la possession divine? D'abord, et de toute évidence, parce que Philosophie et Sagesse sont, d'après Descartes, désunies et qu'il importe de les joindre, si l'on veut, comme le précisera plus tard le système, parvenir à la parfaite connaissance de tout ce que l'homme peut savoir. Où Descartes a-t-il puisé cette idée de la distinction de la Philosophie prise comme science, ou de la Théologie, ou de la Science en général, et de la Sagesse? Dans la tradition scolastique à laquelle il fut initié à la Flèche, et contre laquelle se dresse la confession de la première partie du *Discours : doctrina per studium acquiritur, sapientia autem per infusionem*, avance saint Thomas au début de la *Somme théologique*[1]. Or, pour Descartes, seul un savoir inébranlable en ses fondements (un savoir garanti par la raison pure et, de ce fait, par un Dieu non-trompeur,

1. Iª, qu. 1, art. 6.

expliquera-t-il plus tard) peut être authentique. Le jeune Descartes porte cette espérance au fond de son cœur, il n'en connaît pas encore le contenu, mais il en éprouve la puissance de négation avec une intensité telle qu'il renonce aux livres « dès l'an 1613 », et qu'il mène une « oisive adolescence »[1] où se cache peut-être, selon le mot de Baillet, un sourd « désespoir »[2]. Beeckman le réveille de son sommeil antidogmatique[3]. Il se lance à la recherche d'une science extrêmement générale, capable de résoudre toutes les questions où s'introduit la quantité, tant continue que discrète et qui lui fait entrevoir je ne sais quelle lumière à travers le chaos qui l'entoure. Mais les mathématiques même, conçues comme le type achevé de la science, même informant de leur certitude le corps entier des sciences ainsi ramené à l'unité, pouvaient-elles lui apparaître comme une Sagesse? En d'autres termes, la Sagesse cartésienne est-elle purement et simplement le résultat d'une mathématisation de la science, ainsi que l'entendent des esprits aussi divers que M. Gilson et M. Brunschvicg? A pareille question, une lecture, même superficielle et approximative de la relation du songe de 1619, et, comme nous le montrerons plus loin, l'interprétation, strictement historique, du système, permettent de répondre par la négative. Le Songe de Descartes fait de la Poésie, *et d'une manière plus distincte*, le type parfait de la Philosophie et de la Sagesse réunies. Or la Sagesse comprend certainement, selon Descartes, même à l'époque où ces faits se situent, la science et l'ensemble des sciences : « c'étoit l'Esprit de vérité qui avoit voulu lui ouvrir *les trésors de toutes les sciences* par ce songe ». Descartes prend soin de

1. G. CANTECOR, *L'oisive adolescence de Descartes*, dans *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 1930.

2. T. X, p. 192 : « Le déplaisir de se voir désabusé par lui-même de l'erreur dans laquelle il s'étoit flaté de pouvoir acquérir par ses études une connoissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, pensa le jeter dans une sorte de desespoir... Le résultat de toutes ses fâcheuses délibérations fut qu'il renonça aux livres dès l'an 1613, et qu'il se défit entièrement de l'étude des Lettres (en marge : Pag. 11 du DISC. DE LA M. — *Item* STUD. BON. MENT.)... M. Descartes n'a congédié les livres, pour lesquels il étoit très passionné d'ailleurs, que parce qu'il ne trouvoit pas ce qu'il y cherchoit sur la foy de ceux qui l'avoient engagé à l'étude... » (BAILLET, t. I, p. 34).

3. T. X, p. 162, l. 18 : *Tu enim revera solus es, qui desidiosum excitasti, iam e memoria pene elapsam eruditionem revocasti, et a feriis occupationibus aberrans ingenium ad meliora reduxisti* (Descartes à Beeckman, 23 avril 1619).

nous en exposer la raison. Le poète est un enthousiaste, un inspiré, un être en proie au dieu. Il réalise le prototype du sage qui reçoit son savoir *per infusionem.* Son activité ne s'expliquerait pas sans une certaine connaissance infuse, sans les *semina scientiae.* La Sagesse cartésienne ne consiste donc pas à donner à la Science un contenu mathématique, *mais une origine innée.* Elle est authentiquement un don divin. Nous retrouvons ici, préformé, un des thèmes fondamentaux du Cartésianisme : les idées claires et distinctes et, particulièrement, l'idée de la *res cogitans,* parallèles du savoir infus, et la véracité divine qui les garantit, prolongement du don divin et de l'enthousiasme. Descartes, en quête d'un fondement assuré pour la Sagesse qu'il rêve de construire et qui sera totale, découvre le contenu inné de la pensée. La philosophie peut désormais devenir une Sagesse, elle peut suivre les voies de la Poésie, car elle a un point de départ assuré, indestructible : la structure même de l'esprit connaissant, et son potentiel de savoir. La connaissance ne se tire plus de l'extérieur, du sensible toujours incertain, elle procède de l'initiative pure de l'esprit autonome. Le philosophe a un modèle : le poète qui projette hors de soi, par le canal de l'imagination, son propre moi et ses idées. Qu'au lieu d'agir *per imaginationem,* il travaille *per rationem,* et la Sagesse sera conquise. Cette Sagesse comprendra, du même coup, non seulement la Philosophie, mais le corps entier des Sciences enfin unifiées, puisque tout savoir véritable aura une source unique : l'esprit, gros de tout ce qu'il peut connaître. L'Unité spécifique de la Science où M. Maritain ramène tout le Songe de Descartes est réelle; elle est un des éléments importants du songe, mais elle est dérivée. Le savant, le philosophe, le sage œuvreront maintenant comme le poète : *ils construiront le monde.*

Il faut donc à Descartes une Révélation philosophique qui soit pour la Sagesse qu'il désire édifier ce qu'est la Révélation poétique pour la Poésie. La Philosophie a été jusqu'à présent inférieure à la Poésie dont « les sentences sont plus graves, plus sensées et mieux exprimées ». « Il ne désespère pas de s'en voir favorisé ». En fait, « son enthousiasme le quitta peu de jours après; et quoique son esprit eût repris son assiette ordinaire, il n'en devint pas plus décisif sur les résolutions qu'il

avait à prendre ». Pieuse péroraison de Baillet, destinée à clore un épisode qui semble faire de son héros un illuminé dont l'extase n'aura été que passagère et qui reprendra bientôt son dur labeur rationnel? Peut-être. Mais aussi lente et profonde élaboration d'une intuition qui doit opérer une réforme de toutes les valeurs bouleversées par sa soudaine apparition.

Il n'est pas douteux que ce défaitisme métaphysique qu'éprouva le jeune Descartes n'ait de profondes racines dans la théologie. Comme l'a souligné M. Gouhier, Descartes cherche et travaille dans un milieu saturé de préoccupations théologiques[1]. Comme l'a montré M. Maritain, ses attaques ultérieures contre la théologie scolastique, telles qu'elles se manifestent, par exemple, avec virulence dans *l'Entretien avec Burman*, et sa propension constante à réduire la sagesse théologique au pur acte de foi commandé par la volonté, ont leur origine dans l'idée illusoire (mais peut-être *de facto* exacte)[2] qu'il se faisait de la totale subordination de la théologie à la philosophie aristotélicienne[3]. Mais il y a plus : M. Gilson, dans son grand commentaire du *Discours*, signale que l'enseignement de la philosophie donné au *Collège de la Flèche* était dominé par la conception du primat absolu de la théologie : il était à ce point orienté vers la théologie que le professeur de philosophie devait être, d'après la *Ratio Studiorum* de 1586, un théologien[4]. C'est à cette union, encore une fois peut-être trop mécanisée en fait, de la Philosophie et de la Sagesse (théologique) que le songe fait allusion. Descartes la désire de toutes les forces de son cœur adolescent et parce que son génie n'échappe pas aux contraintes de l'ambiance historique, mais il la cherche là où la Sagesse, dépouillée de tout appareil conceptuel, se trouve enfin elle-même : en sa source et dans la vision. Une soif terrible de certitude le pousse au delà d'une théologie, asservie au discours et délibérément satisfaite de son état imparfait de science[5]. Il lui faut la Philosophie *et* la Sagesse, le savoir *et* sa fontaine jaillissante. La

1. H. Gouhier, *Les Rapports de la Raison et de la Foi selon Descartes*, dans *Revue des Jeunes*, 10 oct. 1920 et *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924.
2. Une enquête historique serait à entreprendre sur ce sujet.
3. *Le Songe de Descartes* (Paris, 1932), ch. III.
4. P. 118 de la 1re édition.
5. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Curs. théol.*, in I, P., qu. 1, disp. 2, art. 3 : *proprie et substantialiter scientia, licet sub statu imperfecto.* M. Maritain (*op. cit.*, p. 104) commente admirablement ce texte.

vision lui est ici-bas refusée, soit! Il découvrira, mais ailleurs, cette certitude, dont il a déjà éprouvé la saveur, quand, penché sur un livre clos, il en cherchait, à l'aide des seules forces de son esprit, les passionnantes inventions promises par son titre[1]. Il n'y a pas de sagesse *dans l'être*, en cette notion qu'une philosophie trop astreinte à un rôle de servante ou d'esclave vis-à-vis d'une théologie dictatoriale avait sans doute énervée et affaiblie; il n'y a pas de sagesse dans une théologie gonflée d'une métaphysique rendue moins rigoureuse et moins méticuleuse par le rôle pratique et utilitaire qu'on lui faisait jouer[2]. Et pourtant la Sagesse véritable ne peut être qu'infuse : *per modum infusionis*. Où la trouver, sinon dans l'esprit lui-même et dans la spontanéité de son déploiement? Non pas dans une logique extérieure et factice qui « corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente »[3], mais dans la pure lumière naturelle primitive, désencombrée des erreurs de l'érudition et de la tradition, et rendue à sa virginité[4]. Après avoir plusieurs fois réussi ces expériences puériles et volontaires où se manifeste son précoce génie inventif, « le jeune Descartes en conclut qu'il ne réfléchissait pas au hasard, comme faisaient les autres, mais que l'expérience lui avait fait trouver des règles certaines pour découvrir la vérité. Ce sont ces « considérations » et ces « maximes » dont il devait plus tard tirer sa méthode »[5]. Sont ainsi repoussées non seulement la logique, mais une métaphysique inféodée à la théologie, mais une théologie corrompue par une fausse métaphysique, car la logique n'est rien sans la métaphysique sur quoi elle s'appuie, ni la méthode sans son lien naturel : l'esprit avec lequel elle s'identifie. Une nouvelle sagesse se découvre ainsi à Descartes, infuse comme l'autre, pleine enfin de certitude humaine. A la Flèche et au sortir de la Flèche, après l'abandon de la philosophie scolastique, la sagesse infuse de la Poésie lui tendait les bras. Le modèle de

1. T. X, p. 214. Cf. *Reg.* X, p. 403 (91).
2. Sur le caractère pratique et utilitaire de l'enseignement donné à la Flèche cf. Gilson, *op. cit.*, p. 129. Voyez d'ailleurs le *Discours :* « J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et pour ce qu'on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée *de tout ce qui est utile à la vie*, j'avais un extrême désir de les apprendre » (p. 4, l. 21-25, éd. Gilson).
3. Préface des *Principes*, t. IX, p. 13.
4. *Reg.* IV, p. 376 (p. 35).
5. Et. Gilson, *Disc. de la Méth.*, *ed. minor* (Paris, 1930), p. 42.

l'union, désormais indissoluble, entre Philosophie et Sagesse lui est donné par l'activité poétique.

De ce renouvellement que Descartes va désormais poursuivre avec méthode, le songe lui-même en témoigne. Sans doute, sommes-nous ici sur un terrain friable. Nous quittons l'interprétation cohérente, appuyée sur des textes précis, pour explorer les bas marécages du subconscient. Mais l'entreprise en vaut la peine.

Remarquons tout d'abord que l'exégèse du songe, faite par Descartes lui-même, et telle que la rapporte Baillet, est notablement incomplète. Il est à peu près certain que Baillet n'en est pas responsable et qu'il nous a livré tous les matériaux qu'il avait pu rassembler. Quoi de plus obscur que cette phrase : « et comme il ne lui restait plus à expliquer que les portraits de taille-douce, qu'il avoit trouvez dans le second livre, il n'en chercha plus l'explication après la visite qu'un peintre Italien lui rendit dès le lendemain » ? Essayons de percer ce mystère. Le caractère le plus apparent de ce rêve de Descartes est ce que les disciples de Freud appellent la dramatisation, c'est-à-dire la transposition en images concrètes, plastiques et visuelles, de la pensée conceptuelle. Les associations, en apparence heurtées, du songe qui firent dire à Leibniz que « M. Descartes donnait dans sa jeunesse dans des pensées un peu chimériques »[1], relèvent en réalité de relations réelles et fortement nouées, encore qu'inapparentes. Le rêve est un signe parce qu'il est un effet et que tout effet est un signe de sa cause[2]. Descartes voit donc un Dictionnaire et un *Corpus Poëtarum*. Le Dictionnaire disparaît, à un certain moment, et le *Corpus* reste seul. Mais il réapparaît ensuite, mutilé. Cela peut signifier que « toutes les Sciences ramassées ensemble » ou, plus exactement, la science extrêment générale, englobant toutes les autres, a cessé ou, du moins, tend à cesser d'être le but de ses recherches. C'est la sagesse que Descartes veut, avec son principe inné, telle qu'elle est représentée par le *Corpus Poëtarum*. Mais cette sagesse, il ne la conçoit que totale et embrassant l'intégralité du savoir humain. C'est pourquoi il revoit paraître le Dictionnaire. S'il trouve que ce livre n'est « plus entier comme il l'avait vu la première fois »,

1. IV, 315.
2. R. DALBIEZ, *op. cit.*, t. I, p. 150.

c'est qu'aux fondements purement mathématiques de cette science universelle il aspira à substituer des bases plus larges dont l'enthousiasme poétique lui révèle l'existence, dans la nature même de l'esprit humain. S'il ne peut trouver dans le *Corpus* la pièce commençant par *Est et Non*, c'est que ce poème a droit aux chicanes de « la tourbe des philosophes dialecticiens »[1], et que ce *oui* et ce *non* sont « la source de mille disputes ». Ce *est et non* est compris par Descartes comme « la Vérité et la Fausseté dans les connaissances humaines et les sciences profanes »; mais toute vérité doit être fondée. Le rêveur lui préfère donc une pièce « du même Poëte encore plus belle que celle-là » dont le vers initial est : *Quod vitae sectabor iter ?* Dans ce poème, Descartes a pu découvrir, sous forme d'un conseil poétique, le thème propre de son rêve : le fondement de la sagesse qu'illumine la Poésie. On lit, en effet, dans cette idylle d'Ausone ce vers révélateur : *Respice et ad cultus animi*[2], qui doit être rapproché de la devise que Descartes emprunta à Sénèque le Tragique :

Illi mors gravis incubat,
Qui, notus nimis omnibus,
Ignotus moritur sibi.

Quant aux divers petits portraits en taille-douce dont s'orne le *Corpus* et qui lui font dire « que ce livre étoit fort beau, mais qu'il n'étoit pas de la même impression que celui qu'il connaissoit », ils signifient sans doute que la Poésie ne jouera plus désormais dans sa pensée un simple rôle inférieur, comme ce fut le cas à l'école, mais qu'elle constituera, à condition d'être transposée sur le plan de la philosophie et de la représentation du réel, et par les semences de sagesse qu'elle fait sortir, le modèle même du savoir.

Tel est, ramené à sa texture intelligible, le songe de Descartes. La grande découverte de Descartes n'est donc pas que

1. DECIMI MAGNI AUSONII Burdigalensis *Opuscula* rec. Rud. PEIPER (Lipsiae, 1936), p. 92, v. 22.
2. *Ibid.*, p. 88, v. 24. Cf. l'idylle *De viro bono* πυθαγορικὴ ἀπόφασις, p. 80, v. 8-9 :

Quantaque nox tropico se porrigît in Capricorno.
Cogitat et justo trutinae se examine pendit.

la science possède une unité spécifique, ni que le principe de la sagesse doit être cherché en nous-même, comme se plaisent à le croire de récents interprètes. Ces intuitions sont elles-mêmes enveloppées dans une intuition plus vaste qui les domine et les rassemble. Les *fundamenta scientiae mirabilis* sont les mêmes que ceux de la Poésie : la nature de l'esprit et les germes de savoir qu'elle révèle et qu'il suffira de faire croître à la lumière de la raison. Voilà pourquoi Descartes déclare brusquement dans le *Discours* : « je pris *un jour* la résolution d'étudier en moi-même et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre... j'étais *alors* en Allemagne... ». Le 10 novembre 1619, le père du rationalisme, sous l'empire d'une transe que son dur vouloir s'efforce de dompter, a découvert une métaphysique qu'il devine infiniment féconde et capable de renouveler de fond en comble la physique et les sciences qui la prolongeront. *Comprenant, d'une manière encore confuse, mais qui s'explicitera par la suite en se transposant, que le poète ne part pas du réel, mais s'y dirige par une sorte d'extase et de déploiement intérieur de sa pensée, il va, littéralement, opérer une transfusion de la poésie, en son système vital, dans l'acte même de la connaissance de la réalité.* Connaître ne consistera plus en une intussusception par laquelle l'esprit devient « l'autre en tant qu'autre », mais en une *construction* d'un ensemble d'idées faisant face au réel. Connaître le monde sera *faire le monde* et, en vertu du réalisme dont la pensée de Descartes sera toujours lestée est comme d'un contre-poids, le conquérir.

Personne n'échappe à la contrainte, à la violence des principes. Partir de la pensée ou du moi dans la connaissance philosophique ou scientifique, c'est opter pour la Poésie, une poésie désaxée, désarmée, emprisonnée dans l'implacable logique de la raison raisonnante. Descartes a remarqué (bien plus : il l'a vécu) que le poète tire de lui-même, de sa propre substance, ce foisonnement d'images et de musique qui doit tenir lieu d'objet et mimer l'expérience qu'il a du réel. En voyant, avec une acuité décuplée encore par l'enthousiasme d'une visitation nocturne de l'Esprit, que le poète fait jaillir de soi toute sa connaissance, et en percevant que le philosophe en quête d'un principe doit l'imiter *per rationem*, Descartes ne pouvait pas

ne pas opposer, d'une manière absolue, le sujet à l'objet. A l'entendement pur répondra l'écho lointain, assourdi, de l'objet pur, inaccessible, avec lequel on ne communiera jamais plus. Le dualisme du sujet pensant et du réel, pièce essentielle du système cartésien, est issu entièrement de l'identification opérée par Descartes entre l'acte de connaissance du poète et l'acte de connaissance du philosophe et du sage. La Sagesse, à peine d'être étouffée dans l'étroite enceinte du sujet dont elle émane, ne pourra plus sortir du sujet, grandir et atteindre, ou tenter d'atteindre l'objet, *que par voie dialectique*. Un dialogue constant va s'établir entre la pensée et le monde : il y aura une *dialectique ascendante* remontant jusqu'au principe suprême de garantie du savoir : l'*ego cogitans,* et en dernière analyse, jusqu'à un Dieu requis impérieusement pour en affermir l'objectivité, et une *dialectique descendante* parcourant les idées homogènes et les rassemblant pour rendre compte de l'objet. Une telle dialectique est de nature essentiellement *poétique :* elle mime l'activité créatrice de l'artiste qui, d'une part, puise dans les trésors de sa pensée, les images illuminatrices de l'objet qu'il veut suggérer ou atteindre, et qui, d'autre part, les agence poétiquement, au sens étymologique du mot, afin d'en construire un substitut de l'objet. Ainsi donc, le germe de l'idéalisme cartésien serait contenu dans une transposition d'activités irréductibles ; le poète se déguisant en philosophe, et exerçant sa fonction de poète au moyen d'idées claires et distinctes et sous le couvert d'une philosophie dont l'élan serait inverti. *Larvatus prodeo.* A côté de cet idéalisme initial se développe dans le système cartésien un réalisme vigoureux, témoignage d'un esprit authentiquement philosophique, et qui exige, *mais trop tard*, après un mouvement de pensée désormais irréversible, l'unité réelle des fragments de représentations que la dialectique juxtapose, et qu'il ne retrouve que dans un objet (*ob-jectum*) suprême : Dieu. En ce sens-là, et seulement en ce sens-là, selon nous, on peut assurer que Dieu constitue « la clef de voûte » du système cartésien. Le réalisme de Descartes est un réalisme *extérieur*, indépendant du point de départ idéaliste, et qui ne se fait jour qu'au moment où sa philosophie ayant complètement assimilé l'intuition poétique dont elle a subi l'ébranlement, passe à la limite, et, pose l'idée comme réalité

objective et comme équivalence de l'objet, en détermine la cause. Le réalisme de la doctrine apparaît ainsi comme garantissant et confirmant son idéalisme. A cet égard encore, le réalisme de Descartes est à son idéalisme, comme le modèle de l'artiste à la représentation, issue de son imagination créatrice, qui reçoit de la sorte un brevet d'authenticité. Il consacre à nouveau cette séparation du sujet et de l'objet dont nous venons de fixer l'origine.

On comprend, après celà, comment Descartes, dès le début de son œuvre, s'empresse de saper la vieille distinction scolastique des sciences et des arts. Il ne s'agit pas seulement pour lui de ramener toutes les sciences à l'humaine sagesse et de les identifier dans l'esprit qui est leur lieu d'inhérence, il s'agit aussi, sous la contrainte du principe découvert le 10 novembre 1619, de faire de l'art, dont la poésie est l'exemplaire suréminent, le type même de l'activité scientifique[1]. On ne s'étonnera donc pas de voir Descartes comparer l'usage de l'intuition par le philosophe au regard attentif de l'artisan[2]. La comparaison n'a pas seulement une portée banale : elle reflète une préoccupation plus profonde, celle de retrouver, *more poetico,* le passage du simple au complexe, l'élan du sujet vers l'objet, et qui procède tout entier du sujet lui-même.

Nous sommes amenés ainsi à étudier, dans cet acte unique de connaissance, les diverses phases de son déploiement logique et la méthode qui les règle. Nous retrouverons, profonde, vivante et souterraine, l'influence d'une poésie rationalisée, et durcie dans le moule d'une philosophie.

*
* *

On peut dire que toute la métaphysique cartésienne avec ses tenants et aboutissants consiste dans l'étude des *semina scientiae* ou des idées innées ou des notions primitives. Sans doute, Descartes distingue-t-il trois espèces de notions primitives des sciences correspondantes : la notion que nous avons de l'âme, et qui ne se conçoit que par l'entendement pur

1. Cf. *Reg.* I, p. 360 (p. 3 et 5).
2. *Reg.* IX, 401 (p. 85).

et qui relève de la pensée métaphysique; la notion que nous avons du corps, c'est-à-dire l'extension, la figure et le mouvement, qui « se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination » et qui est du domaine de la pensée mathématique; enfin, la notion de l'union qui existe entre l'âme et le corps, qui ne se connaît « qu'obscurément par l'entendement seul ou par l'entendement aidé de l'imagination » et que Descartes, soucieux de ne point tomber dans le dualisme scientifique, constitue comme objet propre du sens ou de l'acte vécu de la vie quotidienne[1]. Mais si l'on néglige la troisième sorte de notion qui dépend uniquement de la pratique, on remarquera aussitôt que la notion du corps, si distincte soit-elle de la notion de l'âme, rentre, de l'aveu même de Descartes, dans la sphère de l'entendement pur ou de la métaphysique. En réalité, il y a pour Descartes une hiérarchie dans les idées innées, du point de vue de leur distinction et de leur clarté. Par le fait même qu'elles sont innées, elles relèvent toutes de l'âme seule et de la méditation métaphysique de soi sur soi, mais leur clarté et leur distinction les spécifient. En d'autres termes, les notions primitives, « qui sont comme des originaux sur le patron desquelles nous formons toutes nos autres connaissances »[2], sortent toutes, selon l'image fameuse de l'arbre de Descartes, des racines de la Métaphysique qu'elles accroissent en se diversifiant. En fait, les idées claires et distinctes, et leur archétype : les natures simples qui ne dépendent d'aucune autre idée, sont connaturelles à l'esprit. Le dualisme radical du corps et de l'âme élimine d'un seul coup toute possibilité pour l'idée d'être causée par l'action d'un objet extérieur : toutes les idées « qui n'enveloppent aucune affirmation ni négation nous sont *innées*; car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant »[3]. Inutile d'insister sur l'hérédité platonicienne que charrie cette conception, mais l'histoire aurait-elle pesé à ce point sur le génie

1. J. Chevalier, éd. des *Lettres sur la Morale* de R. Descartes (Paris, Boivin, s. d.), p. 14 sq.
2. *Ibid.*, p. 6.
3. T. III, p. 418.

de Descartes si cette tradition n'avait pas été intégrée et comme renouvelée par lui dans une expérience transcendante capable de lui assurer, avec « évidence », la valeur de vérité d'une telle assertion? Que les idées existent en puissance dans l'esprit, et que l'esprit fructifie spontanément en idées, dans un passage du même au même et de la pensée à un mode indiscernable de la pensée, en vertu d'une actuation autonome, libre de toute action extérieure autre qu'occasionnelle, un tel innéisme dynamique[1] n'est qu'un décalque de l'activité créatrice du poète figée en théorie philosophique : l'artiste a le sentiment très net de tirer de son fonds les idées qu'il objective dans son œuvre, et l'objet extérieur n'est pour lui que l'amorce et l'occasion qui déterminent, en éveillant sa puissance démiurgique, le déploiement de son acte créateur. L'affirmation et la négation n'échappent qu'en apparence à cet innéisme poétique, car le jugement cartésien est provoqué sous l'impulsion de la volonté, en sorte qu'il s'accroche, lui aussi, en dernière analyse, à un acte de projection de l'esprit. L'*ita est* du jugement est au fons un *fiat lux.* S'il en est ainsi, les *semina scientiae* se diffusent à travers tout le corps des sciences, et la métaphysique cartésienne anime toutes les parties de la sagesse cartésienne. Seulement, Descartes est pris de pudeur, et (comme nous le comprenons bien!) ne s'engage pas d'un cœur léger dans la voie de la métaphysique[2]. A l'époque où il élabore les *Méditations*, la crise mystique qui l'a secoué n'est plus qu'un mauvais souvenir, et une expérience qu'il ne recommence pas volontiers. Il en garde toutefois l'empreinte ineffaçable : « comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, *une fois en sa vie,* les principes de la métaphysique[3]... » Mais ce qui l'intéresse avant tout, c'est la Physique, les Mathématiques qui l'imprègnent, la Médecine, la Mécanique, la Morale, c'est-à-dire *le mouvement par lequel*

1. Comparez T. VII, p. 189; IX, p. 147; VIII, p. 357; sq., p. 361.
2. Ch. Adam, *Vie et œuvres de Descartes*, t. XII, p. 305 : « il dira, dans une lettre privée à la princesse Elisabeth, qu'il n'a consacré qu'un petit nombre d'heures en toute sa vie à la métaphysique (t. III, p. 692 sq. et 695); et plus tard, lors d'un entretien familier avec un jeune homme, Burman, qu'il recevait à sa table dans son ermitage d'Egmond, il lui dira, au cours du repas, de ne pas faire trop de métaphysique : cela lui serait plus nuisible qu'utile ».
3. *Lettres sur la Morale*, p. 17.

le sujet va vers l'objet, l'acte poétique par lequel le sage rassemble dialectiquement les idées jaillies de sa pensée et retrace le portrait du monde et de l'homme.

Or c'est précisément dans cette disposition des idées à jaillir de la pensée créatrice, à laquelle Descartes ramène au fond son innéisme, que nous saisissons sur le vif le parallélisme cartésien du philosophe et du poète : *sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucent.* En effet, chaque fois que Descartes s'explique sans ambiguïté sur les idées innées, il manifeste nettement la tendance qu'il éprouve à faire de la pensée une activité autonome absolue[1] : *cogitationes quae non ab objectis externis nec a voluntatis meae determinatione procedebant, sed a sola cogitandi facultate quae in me est*[2]. En outre, chaque fois qu'il veut les définir avec précision, c'est toute la consistance intelligible de la réalité qui s'évanouit à leur profit[3]. La réalité s'érige *en objet pur* devant l'esprit connaissant. Tout l'intelligible se réfugie de la sorte au sein de la pensée, dont il n'est, de plus, qu'un mode accidentel. Penser, c'est donc, selon Descartes, éduire de soi et de son autosuffisance spirituelle, la structure intelligible des choses et leur raison d'être. Il est constant de voir les historiens du cartésianisme attribuer l'idéalisme cartésien des notions innées au dualisme congénital du système : étendue et pensée distinctes entraînant l'impossibilité pour le sensible de se faire connaître à l'esprit par l'intermédiaire du sens. M. Gilson y ajoutera même de précieuses et patentes influences théologiques. Ces causes ne sont, d'après nous, que secondaires : elles se situent sur le plan philosophique où le système se développe, alors que le système a une origine paraphilosophique et même irrationnelle. C'est dans la mentalité de Descartes, poète, artiste et artiste, qu'il faut chercher le lieu où sa pensée profonde s'est nouée. Exactement comme le poète, Descartes est impuissant à saisir l'acte vital d'abstraction par lequel le sujet devient objet, et c'est pourquoi il réduit la métaphysique à n'être qu'une con-

1. T. VIII, p. 358, l. 20.
2. *Ibid.*, p. 357, l. 28.
3. HAMELIN, *op. cit.*, p. 177.

templation d'une connaissance qui s'élabore et qui fuse hors de la pensée. De même que l'artiste *construit* à partir de *sa* pensée un ensemble synthétique destiné à tenir lieu d'objet et vis-à-vis duquel le modèle est un objet pur, un « devant soi » dont il n'extrait pas l'intelligibilité, et qui s'érige face à face en son individualité indivisible, de même que l'artiste tire de lui-même le complexe d'images qu'il vivifie de sa propre substance et qui reste lié à lui par un lien de causalité dynamique et productrice, ainsi le philosophe, selon Descartes, est essentiellement une pensée qui crée des idées indiscernables de cette pensée et qui sont celles des choses extérieures dont il ne peut rien tirer[1]. Ainsi que l'a remarqué Hamelin, l'innéisme cartésien se ramène à la faculté de produire des idées[2].

Une réponse de Descartes aux objections du P. Bourdin nous fait saisir sur le vif ce mécanisme poétique de l'esprit de Descartes. Au sujet de la nature de la pensée, le P. Bourdin avançait que la pensée était constituée par un acte réflexe par lequel elle pense qu'elle pense. Descartes lui réplique qu'il s'agit là d'un acte redoublé qui présuppose la position même de la pensée pour elle-même. Il fait, à ce propos, une comparaison suggestive qui a pour lui, et pour nous, valeur de raison : « <le P. Bourdin> se trompe en cela comme fait ce maçon, quand il se dit qu'*un homme expérimenté dans l'architecture doit, par un acte réfléchi, considérer qu'il en a l'expérience avant que de pouvoir être architecte*; car, bien qu'il n'y ait point d'architecte qui n'ait souvent considéré, ou du moins qui n'ait pu souvent considérer qu'il savait l'art de bâtir, c'est pourtant une chose manifeste que cette considération *n'est point nécessaire pour être véritable architecte*; et une pareille considération ou réflexion est aussi peu requise afin qu'une substance qui pense soit au-dessus de la matière »[3].

1. Cf. t. IX, p. 206, l. 25.
2. *Op. cit.*, p. 178. *Troisième Méditation* (éd. Elie Rabier, 9e éd., Paris, Delagrave, s. d., p, 132) : « Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi ; ou certainement si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine pourraient-elles donner occasion de faillir ».
3. T. IX, p. 589. Cf. T. VII, 526 : « J'ai déclaré en plusieurs endroits de mes écrits que je tâchais partout d'imiter les architectes... etc... ».

Ainsi, le retour à soi ou la réflexion de soi sur soi n'est pas le constitutif propre de la métaphysique cartésienne, il n'en est que l'accompagnement psychologique accidentel : l'axe essentiel en est la pensée, constructrice ou poétique immédiatement par elle-même. La logique cartésienne de l'invention ne sera que l'explicitation méthodique de cette idée.

Il est clair qu'il ne faut pas pousser à l'extrême cet idéalisme, et que Descartes n'a jamais nié l'existence objective du monde extérieur. Mais, avec Descartes et depuis lui, se pose le problème du passage de la pensée à l'existence extramentale. Or ce passage, qui constitue la part de réalisme du système, va s'effectuer suivant les règles d'une rigoureuse dialectique poétique.

Remarquons au préalable combien Descartes reste fidèle au schème général de l'activité poétique dans sa définition de la pensée. D'après lui, la pensée, au sens métaphysique, ne se définit plus comme structure immatérielle émergeant à titre de forme hors d'une matière qui ne l'astreint qu'incomplètement, mais bien comme détermination totale de toutes les activités *opératives :* « Par le nom de *pensée* je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous l'apercevons immédiatement par nous-même et en avons une connaissance intérieure : ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées[1] ». Cette tendance à élargir la pensée en un *acte* total, en une *force* spirituelle, *vis spiritualis*, comme disent les *Regulae*, est si grande chez Descartes que la pensée est au fond ramenée par lui à la volonté qui « en quelque sens peut sembler infinie » par rapport à l'entendement[2]. Et cet acte lui-même n'est pas une perfection métaphysique stable à la manière d'Aristote, mais une puissance dynamique d'expansion. Définir la pensée d'après Descartes simplement comme *conscience* nous semble étrangement superficiel. Certes, elle est conscience, mais elle est quelque chose de plus, qui, précisément, la détermine, de manière immédiate, comme conscience, grâce à son caractère le plus saillant : l'activité créatrice et la puissance d'extraversion qui affectent

1. T. VII, p. 180 ; IX, p. 124. Cf. *Principia,* I, 9 et *Reg.* XII, p. 415 sq.
2. *Princ.*, I, 35 ; 4e *Méd.*, IX, 45.

psychologiquement la volonté. Produire des actes et produire des idées sont ici synonymes : le volontarisme cartésien dérive en dernière analyse d'une conception de l'esprit envisagé comme puissance poétique.

En allant plus loin encore, on pourrait dire que la pensée selon Descartes, prise comme totalisation de puissances qui trouvent en elle leur racine commune, est bien le double de cette faculté poétique de l'artiste qui, elle aussi, est totale et rassemble en son unité l'entendement, l'imagination, la mémoire et le sens, étroitement conjoints dans l'activité productrice de l'œuvre.

Remarquons ensuite combien l'*idée* cartésienne ressemble à l'idée poétique. Dans son beau livre sur Descartes, M. Maritain suggère que ce choix du terme *idée* n'est pas dû au hasard. Descartes lui-même s'en est bien aperçu : « J'ai souvent averti que je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu[1] immédiatement par l'esprit... et je me suis servi de ce mot parce qu'il était déjà communément reçu par les philosophes pour signifier les formes des conceptions de l'entendement divin, encore que nous ne reconnaissions en Dieu aucune fantaisie ou imagination corporelle, et je n'en savais point de plus propre »[2]. « Cette réponse à une objection de Hobbes atteste une filiation historique que permettrait déjà de prévoir la parenté théoriquement décelable entre l'idée cartésienne et l'idée créatrice au sens des anciens. Les scolastiques nommaient de préférence « idée » l'idée non du connaissant mais de l'artiste, la forme préconçue, la matière intellectuelle d'un ouvrage à créer. Le propre d'une telle idée est qu'elle présente à l'esprit un objet qui n'est pas une chose indépendante de lui à laquelle il survient d'être connue, mais une chose à faire, et qui par conséquent précède cette chose, et auquel cette chose sera conforme »[3]. Indépendamment de ses sources historiques, une telle conception de l'*idée* n'est que la cristallisation philosophique de la grande intuition de 1619. Les idées cartésiennes posent devant le regard cartésien comme les formes factives du poème ou de l'œuvre devant les yeux du poète ou de l'artiste. Ce sont des

1. Remarquons le double sens de *concevoir*.
2. T. VII, p. 181.
3. J. MARITAIN, *Le Songe de Descartes*, p. 158.

« idées-tableaux[1] ». Ce sont des idées poétiques à un double titre. D'abord, parce qu'elles sont conçues et immédiatement engendrées sans intermédiaire par la puissance créatrice de l'esprit, et non appréhendées comme des conformités spirituelles de l'objet : « la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi; car certainement si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir[2] ». Déjà dans sa symbolique poétique de 1619, Descartes rapprochait l'immédiateté de la création : *activitas instantanea creationem significat*[3]. Ensuite, et surtout, parce que Descartes les considère, à l'intérieur de sa pensée, comme des réalités, exactement comme l'artiste visualise ses images factives comme réelles. En d'autres termes, l'*esse objectivum* de l'idée cartésienne est identique à l'*esse objectivum* de l'image poétique. Par réalité objective de l'idée, distincte de sa réalité formelle par laquelle elle n'est qu'état de conscience, on sait que Descartes entendait « l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée en tant que cette entité est dans l'idée... Car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement ou par représentation dans les idées mêmes[4] ». Le texte suivant des *Méditations* nous apporte la preuve de cette confusion typique : « Il se présente encore une autre voie pour rechercher si entre les choses dont j'ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui existent hors de moi, à savoir si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes me semblent procéder de moi-même d'une même façon ; mais les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car en effet celles qui me représentent des substances sont sans

1. T. IX, p. 33.
2. 3e *Méd.*, p. 132 (éd. Rabier). Cf. VII, p. 181.
3. T. X, p. 218, l. 20.
4. T. IX, 124.

doute quelque chose de plus, et contiennent en soi, pour ainsi parler, plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents »[1]. Cette description des modalités existentielles de l'idée est exactement celle qui convient à l'idée créatrice du poète ou de l'artiste. Pour le poète, en effet, la réalité formelle de l'image, l'*esse* qui la constitue comme « façon de penser » réside tout entier dans son jaillissement hors de l'esprit : toutes les images fusent également, avec une même fécondité, du feu créateur qui bouillonne en sa pensée; toutes sont marquées également de cet éclair spirituel qui les arrache, vivantes, éclatant sous une même tension, à l'esprit qui les anime. Mais cette réalité formelle pose aussitôt devant le regard de l'artiste comme réalité objective : l'image n'a pas seulement pour le poète une existence idéale, elle se dresse comme objet, elle a intrinsèquement une perfection telle qu'elle lui apparaît souvent comme plus réelle que le réel lui-même. De plus, l'image est bien ce qui est directement vu par l'artiste, et, passant au stade de l'existence extramentale : poème ou tableau par exemple, elle conserve ce caractère. Son objectivité externe n'est que le redoublement de son objectivité interne : « tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement ou par représentation dans les idées mêmes ». L'*esse objectivum* de l'image poétique est bien le modèle sur lequel Descartes a calqué la réalité objective de l'idée. Aussi, dès que Descartes veut suggérer, par comparaison, la nature de cette réalité objective, est-il contraint d'user de la métaphore de l'*image* ou du *tableau*. La fonction qu'il attribue à la pensée dans son acte de visualisation de l'idée en sa réalité objective ressemble étonnamment à l'activité de l'imagination chez le poète. Ici encore, les termes mêmes employés par Descartes sont symptomatiques, et penser est l'équivalent d'imaginer, car « imaginer n'est rien d'autre que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle »[2].

1. *3e Méd.*, p. 135 (éd. Rabier.).
2. *2e Méd.*, p. 121. Sur cette solidarité, cf. *6e Méd.*, p. 172 : « Et je conçois facilement que, si quelque corps existe auquel mon esprit soit tellement conjoint et uni qu'il se puisse appliquer à le considérer quand il lui plaît, il se peut faire que par ce moyen il imagine les choses corporelles; en sorte que cette

On voit par là où s'amorce le réalisme de Descartes dès qu'il tente de rejoindre le problème royal de la causalité. De l'*esse objectivum* de l'idée d'infini à l'Infini réel, la voie semble sûre. Elle apparaît comme la suite logique de l'idéalisme initial. En fait, la méthode, bien que soulevée par un puissant élan réaliste, demeure tributaire de son point de départ et s'extravase en une véritable dialectique poétique.

L'exemple le plus frappant de cette dialectique est donné par la méthode elle-même. On a souvent remarqué que la méthode cartésienne, avec son double mouvement régressif et progressif, était la généralisation de l'analyse mathématique transmise par Pappus et par Diophante, et découverte, selon Proclus[1], par Platon qui l'aurait lui-même universalisée sous la forme de la dialectique ascendante et descendante. L'exemple, souvent cité, de la ligne « anaclastique », donné par Descartes lui-même dans les *Regulae*, montre combien ce mouvement bipolaire est essentiel à la méthode et à toutes ses applications. Or ce schème de la méthode et de la dialectique est identique à celui qui détermine l'activité du poète ou de l'artiste. Il n'en est que la rationalisation. La dialectique ascendante et descendante, se déployant par modes inverses de résolution et de composition, est essentielle à la poésie. Pour ne pas verser ici dans de longues considérations d'esthétique, écartons le cas de la poésie, obscur en apparence (mais en apparence seulement), pour considérer celui de la peinture qui n'en diffère cependant pas, mais qui présente les avantages d'être aisément accessible, de ne pas être encombré de résonances « modernes » et d'être, de la sorte, assez général pour avoir été aperçu, au moins confusément, par Descartes. Il s'agit d'ailleurs ici de la structure ontologique de l'art, dont la poésie constitue l'exemplaire suréminent. Que fait donc le peintre devant un modèle ou un paysage? Il use de la méthode dialectique : il va de l'objet à sa propre puissance créatrice par la dialectique ascendante ou par résolution régressive, puis il parcourt la même série en

façon de penser diffère seulement de la pure intellection en ce que l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, et considère quelqu'une des idées qu'il a en soi; mais en imaginant il se tourne vers le corps, et considère en lui quelque chose de conforme à l'idée qu'il a lui-même formée ou qu'il a reçue par le sens ».

1. *Comm. in Eucl.*, ch. III.

sens inverse, en allant vers l'œuvre qu'il substitue à l'objet par la dialectique descendante ou par composition progressive. Et de même que dans la dialectique ou dans la méthode, le moment essentiel n'est pas la συναγωγή, mais bien la διαίρεσις qui engendre rationnellement les idées[1], de même, dans l'art, le moment principal est constitué par la détermination poématique ou la création de l'œuvre. A proprement parler, l'artiste, poète ou peintre, ne part pas du réel, *il va vers le réel* auquel il substitue ses propres constructions. Le réel extramental est traité par lui comme *objet pur;* i n'en extrait aucun aspect intelligible, il le considère comme un « devant soi » et met à sa place les images conçues et engendrées par sa pensée.

En un sujet aussi paradoxal de prime abord, nous allons procéder « méthodiquement ». Nous allons parcourir les différentes règles de la méthode et déceler leurs points d'attache à la poésie.

La première règle, ou règle de l'évidence, n'a pas seulement une portée logique ou méthodologique, mais encore et surtout métaphysique. M. Gilson[2] assure que cette règle n'est aucunement solidaire des notions les plus proprement métaphysiques du système et qu'elle décrète simplement, avant toute préoccupation ontologique, l'extension de la certitude mathématique aux différents domaines du savoir, et, en particulier, à la philosophie. Il se peut que M. Gilson ait historiquement raison et que la métaphysique de la méthode ne se soit clairement et distinctement dégagée de la règle de l'évidence qu'à un moment ultérieur de l'évolution du système. Mais il a raison superficiellement, à fleur de textes, si l'on peut dire. Le choix des mathématiques comme criterium de la certitude ne s'est pas imposé à Descartes sans justification métaphysique sous-jacente : s'il est vrai qu'une intuition métaphysique initiale, au moins embryonnaire, commande organiquement la croissance d'une pensée, et que son expression achevée n'est que la manifestation historique d'une présence originelle, il faut dire que la méthode ne détermine une métaphysique que parce qu'elle est déjà, en sous-œuvre, travaillée par une métaphysique.

1. Cf. G. Rodier, *Etudes de Philosophie Grecque* (Paris, 1926), p. 45.
2. Dans son *Commentaire*, p. 201, contre Hamelin, *op. cit.*, p. 64.

Hamelin a d'ailleurs bien dégagé, sur le plan même de l'histoire et de la démonstration textuelle, les implications métaphysiques de la méthode : le *cogito*, par exemple, affleure en maint endroit des *Regulae*. Sa décision de choisir les Mathématiques comme type unique de la science, à cause de « l'évidence de leurs raisons », est d'ailleurs l'expression méthodologique d'une option métaphysique dont Descartes s'est lui-même aperçu. Le texte que cite M. Gilson pour étayer sa démonstration ne laisse pas de doute à cet égard : en deux passages, il parle du « je ne sais quoi de divin » que possède l'esprit, « où les premières semences de pensées utiles ont été jetées », et d'une autre science, supérieure aux mathématiques ordinaires et qui « doit contenir les premiers rudiments de la raison humaine » dont le développement sera source de vérité infaillible[1].

On voit se dessiner ici les lignes de convergence qui relient vitalement la règle de l'évidence à l'intuition centrale du cartésianisme. L'évidence cartésienne possède en effet un caractère d'immédiateté qualifiant l'acte de connaissance par lequel elle s'impose à nous[2]. Elle dérive donc d'une intuition ou, plus exactement, elle est intuition. Mais cette intuition émane de l'entendement pur visualisant des natures pures, c'est-à-dire non contaminées par un import extérieur. En termes scolastiques, l'évidence atteint un objet *quod*, et non pas une nature ou quiddité appréhendée à travers un concept (objet *quo*). Qu'est-ce à dire sinon qu'elle est tout entière suspendue à l'acte de la pensée pure, puisque les idées, de l'aveu de Descartes lui-même, ne se distinguent pas de la pensée dont elles sont seulement un mode? En effet, il ne peut s'agir ici simplement de la réalité objective de l'idée en tant qu'elle se distingue de sa réalité formelle. Il s'agit d'un *acte de connaissance*, ou, en vocabulaire cartésien, d'une production de l'esprit. De plus, l'évidence est l'attribut des natures simples, c'est-à-dire des idées qui ne dépendent d'aucune autre et ne relèvent que de la pensée. Sans doute, Descartes, à côté des natures simples tombant sous l'acte simple d'intuition[3], place encore des jugements tels que :

1. *Reg.* IV, p. 373-374 (p. 29-33).
2. Cf. Gilson, p. 197.
3. *Reg.* VI, p. 383 (p. 51).

je peux, j'existe, le triangle se définit par trois lignes, ou encore des rapports entre jugements, tels que 2 et 2 font la même chose que 3 et 1[1]. Mais il est aisé de voir que ces jugements sont traités comme des indivisibles ou des atomes d'évidence[2], en sorte que l'évidence est bien la propriété des idées pures primitives ou des analogues de ces idées, en tant que ces idées sont parcourues par la puissance ou faculté propre à les produire. Son immédiateté dérive d'ailleurs de la connexion indissoluble qui existe entre l'esprit et l'idée. L'évidence cartésienne est donc bien une évidence subjective : elle s'impose indéniablement à l'esprit, *mais en tant que l'esprit produit l'idée.* Elle est le résultat d'une dialectique poétique descendante dont la puissance créatrice engendre les natures simples qui serviront, par combinaison et composition, à l'édification de la science. Ainsi, chez le poète, l'image est évidente, non par sa conformité au réel, mais en vertu de sa puissance de jaillissement immédiat. C'est pourquoi Descartes requiert pour définir la clarté de l'idée, d'une part sa présence, d'autre part, l'attention de l'esprit[3]. Il la considère ici comme statiquement élaborée, à la façon du peintre qui, sous l'évidence dynamique de l'inspiration, visualise le contour et la couleur d'une image qu'il crée. La clarté semble bien la fille de l'évidence : l'idée pose devant l'esprit qui l'a immédiatement conçue et qui contemple son œuvre. Et le type même de l'idée claire et distincte ne peut se trouver que dans l'ordre du ποιεῖν, de la construction, la clarté n'étant vraiment elle-même que dans un objet construit qui, de ce fait, ne laisse plus de place à la conjecture ou au mystère.

Le *cogito* cartésien est le symbole et l'exemplaire de l'évidence : *ex his autem quaedam sunt tam perspicua, simulque tam simplicia, ut nunquam possimus de iis cogitare, quin vera esse credamus : ut quod ego, dum cogito, existam*[4]. Or le *cogito* manifeste éloquemment le tribut que Descartes paie à la poésie. On a beaucoup discuté sa nature : raisonnement ou intuition. En fait, le *cogito* n'est, à notre sens, ni l'un ni l'autre : il est un mouvement de dialectique poétique. Il inclut,

1. *Reg.* III, p. 368 (p. 21).
2. Cf. HAMELIN, *op. cit.*, p. 85 sq.
3. *Princ. Philos.*, I, 22, t. VIII, p. 13, l. 3-6.
4. *II Resp.*, t. VII, p. 145, l. 22.

à la fois, une expérience massivement objective de la pensée, et une substantification logique de celle-ci. Que le *cogito ergo sum* soit une expérience dans sa première partie, c'est ce que le passage suivant établit avec netteté : « Lorsqu'on dit : Je respire, donc je suis, si l'on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut être sans elle, on ne conclut rien, à cause qu'il faudrait auparavant avoir prouvé qu'il est vrai qu'on respire, et cela est impossible, si ce n'est qu'on ait aussi prouvé qu'on existe. Mais, *si l'on veut conclure son existence du sentiment ou de l'opinion qu'on a qu'on respire*, en sorte qu'encore même que cette opinion ne fût pas vraie, on juge toutefois qu'il est impossible qu'on l'eût si on n'existait, on conclut fort bien; à cause que cette pensée de respirer se présente alors à notre esprit avant celle de notre existence et que nous ne pouvons douter que nous ne l'ayons pendant que nous l'avons. Et ce n'est autre chose à dire en ce sens-là : Je respire, donc je suis, sinon Je pense, donc je suis »[1]. Ce passage est singulièrement révélateur. En effet, si on l'analyse attentivement, on y retrouve l'épure exacte du mouvement bipolaire qui caractérise l'art et la poésie. D'une part, la dialectique ascendante se révèle *comme un passage de l'expérience à l'idée* : « du sentiment ou de l'opinion qu'on a qu'on respire » à la pensée de respirer ». *Cogito* veut donc dire avec exactitude : je m'éprouve pensant, ce qui me conduit *à l'idée* que je pense, ou, plus brièvement : je pense que je pense. D'autre part, l'*ergo sum* manifeste le processus descendant de la dialectique poétique qui consiste à mettre quelque chose d'autre à la place de l'expérience on à créer son objet. En effet, l'*ergo sum* n'a qu'un seul sens possible, à savoir que l'existence du moi est substantielle. La réponse de Descartes aux objections de Hobbes ne laisse aucun doute à cet égard[2]. Au surplus, sans cela le *cogito* n'aurait, dans la perspective où se place Descartes, aucune valeur philosophique : il ne dépasserait pas le plan phénoménal. Du reste, la suite du texte précédent nous le prouve : « Et si l'on y prend garde, on trouvera que toutes les autres propositions desquelles nous pouvons ainsi conclure

1. *A* ***, mars 1638; t. II, p. 37, l. 26 sq.
2. T. VII, p. 174, l. 4.

notre existence reviennent à cela même; en sorte que, par elles, on ne prouve point l'existence du corps, c'est-à-dire celle d'une nature qui occupe de l'espace, etc..., mais seulement celle de l'âme, c'est-à-dire *d'une nature qui pense* ». *Ergo sum* signifie ainsi : donc je suis une chose qui pense, une *res cogitans*. Mais comment cette déduction, apparente ou non, s'effectue-t-elle? *Cogito* signifie, rappelons-le, *j'ai l'idée que je pense*. Dès lors, *ergo sum* ne peut signifier que : de l'idée que je pense, je tire *l'idée que je suis une chose qui pense*. Exactement comme l'artiste met quelque chose d'autre à la place de l'objet réel dont il a l'expérience, Descartes met *l'idée de son existence substantielle* à la place de l'expérience qu'il a de sa pensée.

Une telle exégèse implique la critique du *cogito*. Elle dénote son impuissance à passer à l'existence réelle et démontre que la subjectivité logique de la notion de substance a recouvert l'objectivité de la pensée prise en tant que phènomène existentiellement objectif. Passage de l'expérience de la pensée à l'idée de la pensée, puis, retour, en sens inverse, de l'idée de la pensée à l'idée de la substance pensante, voilà le *cogito ergo sum*. Descartes lui-même l'avoue : « Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien *tant que je penserai être quelque chose* »[1]. A nouveau, et suivant irrésistiblement la pente de son tempérament de poète travesti en philosophe, Descartes a confondu l'idée de l'existence avec l'existence elle-même. Loin d'être un raisonnement rigoureux ou une intuition rationnelle indéfectiblement évidente, le *cogito* est *un pur acte de foi* : Descartes croit à l'existence réelle de sa pensée comme l'aristotélicien qu'il critique âprement, « croit » à l'existence réelle du monde extérieur, et cette existence lui est donnée *avant* la pensée qu'il en a. L'être ne répond donc

1. 2e *Méd.*, p. 117 (éd. Rabier). Cf. 3e *Méd.*, p. 130 : « Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose, ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis, ou bien que deux ou trois joints ensemble fassent plus ou moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois ».

pas à la pensée, mais bien la pensée à l'être, à peine pour Descartes de s'enfermer à jamais dans la pensée de l'être. En réalité, Descartes n'est jamais parti de la pensée, mais de l'existence de la pensée dûment expérimentée, et s'il a conclu de la pensée à l'existence substantielle de la pensée, c'est que l'idée de la *res cogitans,* émanant de la puissance constructrice de l'esprit, a subi la contagion de cette existence antérieurement et subrepticement perçue : l'existence phénoménale s'est déversée dans le noumène logique et est devenue de la sorte, par un véritable sophisme, existence nouménale. (C'est pourquoi Descartes est amené ou, plus exactement, contraint à remplir la pensée de « *toutes* les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens[1] ».) La seconde *Méditation* est explicite : « Je suis, j'existe, cela est certain; mais combien de temps? autant de temps que je pense, car peut-être même qu'il se pourrait faire, si je cessais totalement de penser, que je cesserais en même temps tout à fait d'être. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai; je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie et vraiment existante; mais quelle chose? Je l'ai dit : une chose qui pense »[2]. La *res cogitans* jouit donc bien d'une existence substantielle, et l'affirmation de cette existence substantielle inamovible et durable, requise pour que la pensée soit une chose vraie et vraiment existante, constitue un véritable coup de force dogmatique destiné à faire passer l'intuition du logique au réel absolu. Tout l'artifice du *cogito* réside dans cette contamination de la pensée logique construisant une existence logique par la pensée phénoménale douée d'une existence phénoménale. Ainsi, l'image stabilisée dans l'œuvre porte en elle l'existence fugace des choses que le poète élargit en éternité : *exegi monumentum aere perennius.*

La seconde règle, ou règle de la division des difficultés, est aisée à comprendre à première vue, mais s'avère à l'examen

1. *II Resp.*, p. 124, n° I.
2. P. 120 (éd. Rabier).

extraordinairement obscure. Car enfin, la difficulté n'est difficulté que parce qu'elle renferme quelque chose d'inconnu. Comment alors diviser ce qu'on ne connaît pas? Sur quel critère s'appuyer? La réponse de Descartes, telle qu'elle est formulée avec pesanteur et embarras dans les *Regulae* revient à dire qu'il faut substituer le connu à l'inconnu, doubler la difficulté et mettre quelque chose d'autre à sa place. C'est en ce précepte qu'éclate le plus le mépris immense que professe Descartes à l'égard de l'abstraction, et sa confiance corrélative en la construction.

« Premièrement dans toute question il y a nécessairement quelque chose d'inconnu, car autrement la recherche serait inutile; deuxièmement cet inconnu doit être désigné d'une manière quelconque, car autrement rien ne nous déterminerait à le chercher plutôt qu'autre chose ; troisièmement il ne peut être ainsi désigné que par quelque chose de connu... ainsi, par exemple, lorsqu'on cherche quelle est la nature de l'aimant, ce que nous entendons par ces deux mots, aimant et nature, est connu, et c'est ce qui nous détermine à chercher cela plutôt qu'autre chose... »[1]. Il ne s'agit plus ici de dégager péniblement l'intelligible inclus dans le sensible, il s'agit au contraire de construire dialectiquement un substitut de l'objet. « Celui qui pense qu'on ne peut rien connaître de l'aimant qui ne soit composé de certaines natures simples connues par elles-mêmes, sachant ce qu'il faut faire, rassemble d'abord soigneusement toutes les expériences qu'il peut connaître sur ce corps; puis il tache d'en déduire quel est le mélange de natures simples nécessaire pour produire tous les effets qu'il a constatés dans l'aimant; et ce mélange une fois trouvé, il peut affirmer hardiment qu'il a compris la vraie cause de l'aimant, autant que l'homme peut la trouver d'après les expériences données »[2]. « S'il existe dans l'aimant quelque genre d'être, auquel jusqu'ici notre entendement n'a rien vu de semblable, il ne faut pas espérer le connaître jamais par le raisonnement : il faudrait pour cela ou quelque sens nouveau ou un esprit divin[3]; tout ce que peut faire à cet égard l'intelligence humaine, nous

1. *Reg.* XIII, p. 430 (p. 143).
2. *Reg.* XII, p. 427 (p. 137).
3. Anticipation de la négation kantienne de l'intuition de l'intelligible?

croirons l'avoir fait si nous voyons très distinctement le mélange d'êtres ou de natures déjà connus qui produit les mêmes effets qu'on aperçoit dans l'aimant[1] ». C'est en quoi consiste « tout le travail de la raison humaine[2] ». Ainsi, plus d'abstraction (ou essai d'abstraction) de l'intelligible, mais un processus patent de dialectique poëtique rationalisée. En effet, les deux phases de cette dialectique se retrouvent ici avec leur point de départ et leur point d'arrivée. L'inconnu se présente à Descartes sous l'aspect de l'*objet pur* revêtu du caractère de l'objectivité absolue : l'extériorité. Celle-ci se manifeste dans le fait que l'inconnu, par définition, ne tombe pas sous les prises de la connaissance immédiate, et que, dès lors, il n'existe entre lui et la pensée aucun lien, direct ou indirect, susceptible de déterminer en lui une zone d'intelligibilité claire et distincte. Il est cependant donné dans une expérience : *naturas illas, quas compositas appellamus, a nobis cognosci... quia experimur quales sint*[3], et cette expérience ne peut être que sensible, puisqu'une expérience intellectuelle ou intuition ne porte que sur ce qui est immédiatement connu de soi, ce que n'est pas l'inconnu. L'expérience du donné objectif se transmet, sans altération, du sens à l'entendement, suivant le mécanisme décrit au début de la Règle XII : le sens est « comme la cire qui reçoit la figure d'un cachet[4] » et « la force spirituelle par laquelle nous connaissons proprement les choses » est aussi « comme la cire[5] ». Mais cette force qui connaît » n'est pas seulement passive : « elle est parfois passive et parfois active, et c'est tantôt le cachet et tantôt la cire qu'elle imite[6] ». Jusqu'ici, nous sommes en possession de tous les éléments caractéristiques de la dialectique ascendante et de son *terminus ad quem* : la puissance active et constructrice de l'esprit qui, sous le choc de l'expérience, voit s'éveiller sa fécondité créatrice et sa force d'invention. L'attitude cartésienne devant l'objet est une attitude poétique pure : elle implique, comme chez l'artiste, une passi-

1. *Reg.* XIV, p. 439 (p. 187).
2. *Reg.* XII, p. 427 (p. 137) et XIV, p. 440 (p. 189).
3. *Reg.* XII, p. 422 (p. 127).
4. *Reg.* XII, p. 412 (p. 109).
5. *Reg.* XII, p. 415 (p. 115).
6. *Ibid.*

vité absolue qui se mue dialectiquement en une activité absolue. Celle-ci constitue la phase descendante de la dialectique, la plus importante et qui, aux yeux de Descartes, s'avère vraiment scientifique : l'expérience objective pure se transforme, dans le creuset de la pensée, en irradiation de natures simples, immédiatement intelligibles parce que nées de l'esprit lui-même, et dont la combinaison et l'organisation, œuvre de l'esprit, servent de substitut à l'expérience. Le parallélisme avec le mécanisme de l'activité poétique ne peut être nié. Pour Descartes, comme pour l'artiste, il ne s'agit pas de partir du réel *mais d'aller vers le réel :* expliquer une difficulté, c'est la doubler. Ainsi fait le poète qui, ébranlé par l'expérience poétique d'un objet quelconque, la transforme en un *poème* (ποίημα) qui en tient lieu.

D'un point de vue philosophique, il est inutile d'insister sur le mélange puéril de réalisme et d'idéalisme qu'une telle méthode comporte. Descartes lui-même s'est bien aperçu du dénivellement qu'il traçait de la sorte entre l'objet et la pensée : « Chaque chose doit être considérée différemment quand nous en parlons par rapport à leur existence réelle. En effet, si nous considérons, par exemple, quelque corps étendu et figuré, nous reconnaîtrons bien qu'il est, quant à lui quelque chose d'un et de simple [*c'est l'objet pur*] : car, en ce sens, on ne pourrait le dire composé de corporéité, d'étendue et de figure, puisque ces parties n'ont jamais existé distinctes les unes des autres; mais, par rapport à notre entendement, nous disons qu'il est un composé de ces trois natures, parce que nous nous les sommes représentées chacune séparément avant d'avoir pu juger qu'elles se trouvent toutes les trois réunies en un seul et même objet »[1]. Les natures simples, c'est-à-dire « les idées qui ne dépendent d'aucune autre et dont, au contraire, toutes les autres dépendent »[2] ou, comme nous l'avons montré, les idées innées, *sont donc dans l'objet.* Diviser la difficulté serait, sous cet angle, retrouver dans les choses les natures simples qu'elles contiennent et reconstituer leur mélange. Mais quel est le fondement de cet atomisme

1. *Reg.* XII, p. 418 (p. 119).
2. *Reg.* VI, p. 383 (p. 51).

métaphysique? Mais d'où dérive l'unité de la composition? A pareille question, il n'y a, du point de vue cartésien, aucune réponse rationnellement valable : il faut *croire* qu'il en est ainsi. Nous retrouvons ainsi l'irrationalité initiale dont est issu le cartésianisme, et qui dérive elle-même de l'attitude poétique adoptée par Descartes : il y a une homogénéité foncière entre la pensée et les choses, parce que la pensée engendre les idées des choses et en constitue le lien spirituel. Les éléments de l'œuvre construite détiennent leur unité de la pensée créatrice qui les assemble.

La troisième règle, ou règle de l'ordre, ne fait qu'amplifier la rationalisation de cette dialectique irrationnelle fondamentale[1]. Elle ne se distingue guère de la deuxième et se confond avec elle dans les *Regulae*. Son intérêt provient du fait que Descartes la présente comme une extension de la méthode mathématique et du processus déductif linéaire que celle-ci manie[2]. Les mathématiques seraient-elles donc la norme de la Méthode? En fait, les mathématiques semblent bien n'avoir été pour Descartes que le moule rationnel idéal où se déversait librement son intuition originelle de la parenté entre la Poésie et la Sagesse. En d'autres termes, la Méthode ne s'apparente aux Mathématiques que parce que les Mathématiques s'apparentent à la Poésie, ou encore : l'intuition rationnelle centrale de la Méthode et de la Métaphysique cartésiennes a sans doute été la possibilité d'une interprétation mathématique de l'univers, mais cette intuition dépend elle-même de l'intuition irrationnelle plus profonde de la valeur suprême de la poésie prise comme spontanéité créatrice. A moins de considérer le songe de 1619 comme un épisode aberrant et de décider, à l'encontre des déclarations explicites de Descartes lui-même qui le considère comme décisif pour l'orientation de toute sa pensée, et à la suite de Huygens, qu'il marque « une grande

1. Cf. *Reg.* V : « Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il faut tourner les forces de l'esprit, pour découvrir quelque vérité. Or nous la suivons exactement, si nous ramenons graduellement les propositions compliquées et obscures aux plus simples, et si ensuite, partant de l'intuition des plus simples, nous essayons de nous élever par les mêmes degrés à la connaissance de toutes les autres ».

2. *Disc. de la Méth.* (éd. GILSON), p. 19, l. 6 sq.

faiblesse » inconciliable avec la saine vigueur de la philosophie cartésienne; à moins aussi de négliger le texte capital des *Cogitationes privatae*, il faut dire que l'intuition du recouvrement réciproque de la Poésie et de la Sagesse a été *première* dans l'ordre de l'ontogénèse du système. Seulement, le système est une œuvre de raison et, comme tel, fait appel à des moyens rationnels. Or, c'est précisément à des instruments rationnels intellectuels tout imbibés de plasma poétique que Descartes a recours. Ce n'est peut-être pas ici le lieu de développer l'idée de la parenté de la science mathématique et de la création artistique. Remarquons simplement l'analogie de leurs mécanismes respectifs : l'analyse (au sens ancien du mot) et la dialectique. D'autre part, l'être de raison mathématique répond à l'œuvre d'art : tous deux tirent toute leur réalité de l'esprit; tous deux sont des objets de pensée qui ne peuvent exister en dehors de la matière, mais qui peuvent être conçus sans elle; tous deux, lorsqu'ils s'appliquent au réel extramental, se bornent à le doubler. M. Maritain qualifie avec exactitude la physique mathématique comme science mythopoétique du réel physique[1]. Sans doute, peut-on dire que les idées claires et distinctes de Descartes sont conçues sur le modèle des êtres mathématiques applicables au réel sensible, à savoir que leur positivité logique, doublée en soi d'une négativité ontologique, est projetée dans le réel et transmuée en existence métaphysique[2]. Mais leur type formel est l'image, jaillie de la pensée autonome de l'artiste et posant devant elle à titre de tableau. Que maintenant la déduction s'en empare et les dispose suivant un ordre rigoureux de préséance, organiquement disposé du simple au complexe, c'est moins en vertu de leur contenu qu'en vertu de leurs rapports : « La déduction, dit Hamelin, nous conduit d'un bout à l'autre en passant par les anneaux intermédiaires, sans que nous voyions autre chose que le lien de chaque anneau avec le précédent, sans que nous rattachions le dernier anneau au premier autrement qu'en nous souvenant que le dernier tient à l'avant-dernier, celui-ci au précédent, et ainsi de suite. Le

1. *Les degrés du savoir*, p. 319.
2. Si l'on fait de la physique mathématique la limite de l'exploration du réel.

vrai nom de la déduction ainsi entendue, c'est énumération, parce que ce mot en marque bien le caractère discontinu et montre que l'intelligence qui déduit, à proprement parler, est obligée de s'appuyer sur la mémoire »[1]. Mais la déduction implique nécessairement aussi un mouvement, dynamiquement ordonné, de l'esprit allant de progrès en progrès[2] : c'est précisément cette pression constante de la pensée qui fait son unité et réduit son étalement dans la durée[3]. La pensée, créatrice de rapports, les noue et les rassemble de façon à les réduire à l'intuition : « Toute connaissance qui ne s'acquiert pas par l'intuition simple et pure d'un objet isolé, s'acquiert par la comparaison de deux ou plusieurs objets entre eux. Presque tout le travail de la raison humaine consiste à préparer cette opération; car, quand elle est claire et simple, il n'est besoin d'aucun secours de la méthode, mais des seules lumières de la nature, pour avoir l'intuition de la vérité qu'elle découvre »[4]. Nous avons montré plus haut comment cette conception du passage de la pensée du simple au complexe s'articulait avec la théorie des *semina scientiae* et de l'activité poétique de la pensée. La règle de l'ordre manifeste une dépendance identique : la discontinuité qu'elle dispose rationnellement répond au heurt, désordonné en apparence, des images que la pensée de l'artiste coordonne en vue de l'œuvre ; sa considération des rapports et de leur engendrement progressif rappelle la filiation des images dans la création artistique ; l'attention qu'elle prête à la relation et à la comparaison des termes est l'analogue de l'attention poétique qui voit dans l'image moins son contenu propre, que son pouvoir de suggestion; sa capacité métaphorique et sa liaison organique à d'autres images; l'ordination qu'elle consacre répond moins à une nécessité objective qu'à la croissance exigeante de la pensée qui lui est présupposée[5], exac-

1. HAMELIN, *op. cit.*, p. 80. Cf. *Reg.* III, *Reg.* XI, p. 369 sq. et 407 sq.
2. *Reg.* XI, p. 407 (p. 99).
3. *Reg.* VII, p. 388 (p. 89).
4. *Reg.* XIV, p. 440 (p. 189).
5. *Disc. de la Méth.* (éd. GILSON), o. 18, l. 31 : « et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres ». Cf. *Reg.* X, p. 404 (p. 93) : « Mais comme tous les esprits ne sont pas également portés à découvrir spontanément les choses par leurs propres forces, cette règle apprend, qu'il ne faut pas s'occuper tout de suite des choses plus difficiles et ardues, mais qu'il faut approfondir tout d'abord les arts les moins importants

tement comme l'œuvre d'art dépend moins de l'expérience ou du modèle que l'esprit créateur qui dispose, selon ses vœux, ses propres matériaux; enfin, le rassemblement que l'ordre réclame (et c'est ce qui nous dispense de parler de la quatrième règle) et où il fait converger vers l'intuition du tout les parties juxtaposées est comparable à l'unification des divers éléments du poème[1] dans une vision unique et totale. N'est-il pas remarquable que Descartes emprunte ses comparaisons aux arts ou aux artifices dès qu'il veut nous concrétiser son idée de l'ordre[2]?

*
* *

Une étude complète de toutes les thèses cartésiennes serait à entreprendre du point de vue où nous sommes placé. Mais il est temps de clôturer cet essai déjà trop vaste. « Ce n'est pas seulement le *cogito* (et la Méthode) — disions-nous dans un autre travail — qui incluent une secrète attitude poétique, ce sont les conséquences diverses qui s'en dégagent : la distinction de l'âme et du corps avec son corollaire, la substitution de la notion d'étendue à la notion de monde matériel, l'édification d'une science orientée vers la conquête de l'univers avec sa dominante : l'investissement du donné par la puissance démiurgique de l'homme, la preuve ontologique de l'existence de Dieu avec

et les plus simples, ceux surtout où l'ordre règne davantage. Comme sont ceux des artisans qui font de la toile ou des tapis, ou ceux des femmes qui brodent ou font de la dentelle, ainsi que toutes les combinaisons de nombres, toutes les opérations qui se rapportent à l'Arithmétique, et autres choses semblables : tous ces arts exercent admirablement l'esprit, pourvu que nous ne les apprenions pas des autres, mais que nous les découvrions par nous-mêmes. Car, comme il n'y a rien de caché en eux et qu'ils sont entièrement à la portée de l'intelligence humaine, il nous montrent très distinctement d'innombrables arrangements, tous différents entre eux et néanmoins réguliers, dont la scrupuleuse observation relève de toute la sagacité humaine. C'est pourquoi nous avons averti qu'il faut chercher ces choses avec méthode; et la méthode dans ces choses de moindre importance, n'est généralement que l'observation constante de l'ordre qui existe dans la chose elle-même, ou de celui qu'on a ingénieusement imaginé : ainsi, si nous voulons lire un texte qui est enveloppé dans des caractères inconnus, nous n'y voyons sans doute aucun ordre; mais nous en imaginons un cependant, non seulement pour examiner toutes les conjectures qu'on peut faire sur chaque signe, mais aussi pour les disposer de manière à connaître par énumération ce qui peut en être déduit ».

1. Au sens large d'*œuvre*.

2. *Reg.* X, p. 404 (cf. texte précèdent); *Reg.* XIII, p. 433 (énigme du Sphinx), et p. 435 (énigme des pécheurs; construction du vase de la colonne de Tantale), etc...

son nerf : le passage de la logique du parfait au réel de l'existence absolu — je cite au hasard — tout cela témoigne d'une descente de l'esprit et de sa faculté de construction vers l'existence extramentale, tout cela vérifie la propension innée du système cartésien *à mettre autre chose à la place de l'objet.* Il y a là, selon moi, une indéniable tendance poétique »[1]. La preuve ontologique, en particulier, montre sur le vif comment la simple représentation tient lieu pour Descartes, de l'intuition de l'existence et aspire *à être plus que l'existence* qu'elle contient et qui s'en déduit : illusion de poète pour qui l'œuvre vaut mieux que la réalité, et qui, brûlé par la flamme du dieu qui le possède, se transforme en voyant. Nous avons pu constater, au cours de cette étude, combien le rationnel dépendait pour Descartes de la spontanéité créatrice de l'esprit. Mais le philosophe ne se meut pas seulement dans l'intelligible séparé de l'être, il a, par nature, faim et soif de l'existence. Le *cogito* le manifeste à la naissance de la métaphysique cartésienne, la preuve ontologique l'exprime à son point de maturité. L'angélisme de Descartes tire de ce besoin toute son ardeur fiévreuse : Voir, enfin voir, non seulement l'idée de l'être que la pensée presse et pousse devant soi, mais l'être lui-même qui est son lieu naturel et sa patrie ! Briser cette mince toile de l'idée qui empêche la vision et aller jusqu'au bout de l'élan créateur ! Depuis la nuit illuminatrice où il déchiffra dans un songe les éléments de son destin, Descartes a été ce poète et ce visionnaire.

Marcel De Corte,

Professeur à l'Université de Liége.

Liége.

1. *Revue de Philosophie*, 1936.

NOTE COMPLÉMENTAIRE

Sur les sources historiques du Songe de Descartes.

Dans sa thèse : *Les années d'apprentissage de Descartes* (*1596-1628*), M. J. Sirven estime que « nous pouvons attribuer sans inconvénient aux *Democritica* [œuvre de jeunesse de Descartes] la réflexion sur le songe de 1619, parce que Démocrite était considérée à cette époque comme un maître en divination et en sciences occultes ». L'argument est assez faible parce que trop général. Nous estimons cependant que M. Sirven a vu juste. Rappelons-nous en effet que le fameux fragment relatif aux poètes : *mirum videri possit,* etc.. : se trouve enchâssé dans le récit du Songe, et que Descartes ajoute . *ratio quod poetae per enthousiasmum et vim imaginationis scripsere* (cf. le texte complet *supra,* p. 105). Or, comme vient de le montrer M. Armand Delatte dans son passionnant opuscule : *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques* (Paris, Les Belles-Lettres, 1934) p. 29 sq., cette conception du génie poétique est spécifiquement démocritéenne : ποιητὴς δὲ ἅσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν (Diels, *Die Fragm. der Vorsokr.,* fr. 18, t. II, p. 66, l. 16). Descartes a pu lire dans le *De Divinatione* de Cicéron : *atque etiam illa concitatio declarat vim in animis esse divinam : negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse* (I, 38, 80). Cf. aussi le *De Oratore,* II, 46, 194, le *De natura deorum,* II, 66, les *Tusculanes,* I, 26, 64, le *Pro Archia,* 8, 17-18. Dans son édition du *De Divinatione* (*M. Tulli Ciceroni De divinatione,* The University of Illinois, 1920), M. Arthur Stanley Pease, montre comment cette conception de Démocrite, amplifiée dans l'*Ion* de Platon, est passée dans la littérature latine ; on la retrouve chez Horace par exemple (*Art Poétique,* v. 295 sq.; *Satires,* I, 4, 43; *Odes,* IV, 6, 29; II, 16, 38, etc...). Comme le dit M. Delatte, « Démocrite n'accordait de la valeur qu'aux œuvres poétiques qui ne sont pas un produit de l'art ou du métier, mais qui sont l'œuvre du génie, des qualités innées » (*op. cit.,* p. 32). Pareille idée se retrouve dans le passage du *Discours de la Méthode* (1re partie) relatif à l'Éloquence et à la Poésie. En outre, il convient de remarquer que, chez Cicéron notamment, cette conception de la poésie est constamment associée à l'herméneutique des songes, comme chez Démocrite lui-même, (cf. Delatte, *op. cit.,* p. 46 sq.). Tous ces indices convergents ont presque le poids d'une preuve : l'attribution du récit du songe aux *Democritica* ne semble faire aucun doute.

Mais notre fragment des *Democritica* relatifs aux poètes présente encore un autre centre d'intérêt : le *sunt in nobis semina scientiae*. Il y a là un incontestable rappel de la théorie des σπερματικοὶ λόγοι et du πνεῦμα stoïciens : l'identité qui existe entre le souffle de la raison séminale du microcosme humain et le souffle rationnel qui administre l'univers à l'échelle molaire, est le principe où s'appuient les κοιναὶ ἔννοιαι. Sans doute, en stricte doctrine stoïcienne, ces notions communes ne sont-elles innées qu'en apparence : elles éclosent grâce à l'activité sensible, mais elles ne se comprendraient pas si cet empirisme de surface ne s'adossait à un rationalisme mystique originel. Il est clair que Descartes n'a pas connu ces théories de l'ancien stoïcisme, mais il lisait Sénèque. Dans l'Épître 41 à Lucilius, on découvre ce passage caractéristique (où, il est vrai, ne se trouve pas l'expression *semina scientiae,* mais Descartes a pu l'emprunter à saint Thomas, par exemple, qui l'emploie — en un tout autre sens — dans le *De veritate*, qu. XI, art. 1) : *bonus vir sine deo nemo est... in unoquoque virorum bonorum* « *quis deus incertus est, habitat deus* »... *vis istuc divina descendit... quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, unde mittuntur; sic animus magnus et sacer et in hoc demissus, ut propria divina nossemus, conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae... nostris tanquam melior interest*, et puis ce passage très caractéristique : *quaeris quid sit? Animus est et ratio in animo perfecta! Rationale enim animal est <homo>*. M. Pease rapproche avec raison ce texte du *De Divinatione* et du fragment de Démocrite. Il reflète en effet les mêmes préoccupations, simplement transposées : la raison humaine, en tant que *perfecta* (l'entendement pur de Descartes) et grosse d'une connaissance absolue analogue à la connaissance qu'a Dieu de toutes choses (remarquons que, sur d'autres plans, la théorie platonicienne de la réminiscence et la théorie aristotélico-thomiste de l'intellect agent répondent au même problème). Conformément à son intuition centrale de la valeur commune de la poésie et de la sagesse rationnelle, que nous avons tenté de dégager, Descartes a remarqué que ces *semina scientiae* (ce trésor de l'entendement pur) resplendissent plus (*magisque elucent*) dans l'activité poétique que dans la connaissance philosophique (*graves sententiae in scriptis poetarum magis quam philosophorum*). Il en trouvait la raison chez Démocrite et chez les Stoïciens, chez Cicéron et chez Sénèque : le poète est en état de possession divine, il est un inspiré, un enthousiaste au sens étymologique du mot.

Signalons que le prophétisme du songe (« ce dernier songe marquoit l'avenir selon lui, et il n'étoit que pour ce qui devoit lui arriver

dans le reste de sa vie », cf. *supra*) est encore d'origine démocritéenne. M. Delatte (*op. cit.*, p. 55) commente un passage de Plutarque (*De def. orac.*, 40) qui utilise Démocrite : « Les révélations des oracles doivent être, selon lui, attribuées à une faculté particulière de l'âme de nature irrationnelle, l'intuition. C'est là, nous le savons, une conception platonicienne et stoïcienne, mais elle remonte, sans doute, plus haut encore. L'intuition se manifeste surtout dans les états où l'âme est libérée du corps [cf. le dualisme absolu de Descartes], ou tout au moins dans ceux où les liens qui la rattachent au corps sont relâchés, par exemple dans le sommeil [Descartes interprète le songe en dormant] et à l'approche de la mort... Celle-ci doit tout d'abord s'abstraire du monde environnant (ἐξίσσασθαι τοῦ παρόντος). [« Je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poële »]... Il arrive souvent que le corps se mette en cet état par la vertu de sa propre nature. Mais parfois l'enthousiasme est produit par l'influence d'un μαντικὸν ῥεῦμα καὶ πνεῦμα θειότατον [*cum plenus forem Enthusiasmo...*] ».

Enfin, il n'est pas sans intérêt de remarquer que l'attention portée par Descartes aux Roses-Croix et aux Hermétistes dérive, elle aussi, de cette intuition obscure et profonde qu'il avait de la valeur souveraine de la poésie et de l'irrationnel. Les Hermétistes participent, en effet, à ce grand courant issu de Démocrite et du vitalisme stoïcien (cf. Thorndike, *A history of magic and experimental science*, New-York, 1923).

Ce bref excursus historique, trop schématique, confirme en tous points notre conclusion : *le Cartésianisme n'est en fait que la rationalisation d'un irrationnel.*

M. de C.

LES NATURES SIMPLES CHEZ DESCARTES

Entre les règles de la méthode cartésienne, la plus importante est sans doute la troisième : « Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent pas naturellement »[1]. — Descartes lui-même, dans ses *Regulae ad directionem ingenii,* déclare que cela contient « toute la méthode »[2]. — C'est une règle très simple, inspirée, semble-t-il, par le pur bon sens, innocente de tout parti pris systématique, — une règle exprimée avec clarté pour recommander la clarté[3].

Mais la clarté cartésienne est trompeuse; au premier abord peu propre à susciter l'étonnement, elle révèle à la réflexion ses profondeurs et aussi ses obscurités. Cette règle si simple conduit précisément à l'un des problèmes les plus obscurs du système cartésien : car s'il est aisé de prescrire la recherche « des objets les plus simples et les plus faciles à connaître », il devient singulièrement difficile d'énumérer et même de définir ces principes, des « absolus »[4], qui fournissent les points d'at-

1. *Discours de la Méthode,* t. VI, p. 18. — Cf. aussi *Regulae ad directionem ingenii*, t. X, *reg.* V et VII. — Nous citons Descartes d'après l'édition Tannery.

2. « Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies convertenda est, ut aliquam veritatem inveniamus. Atque hanc etiam exacte servabimus si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores paulatim reducamus et deinde, ex omnium simplicissimarum intuitu, ad aliarum cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus » (t. X, *reg.* V, p. 379). — Dans la règle VI, à propos de ce précepte, Descartes dit encore : « etsi nihil valde novum haec propositio docere videatur, praecipuum tamen continet artis secretum, nec ulla utilior est in toto hoc tractatu » (t. X, *reg.* VI, p. 381).

3. En fait Descartes déclare qu'il emprunte cette règle aux mathématiques (cf. t. X, *reg.* IV, p. 373) : c'est parce qu'elles appliquent cette règle que l'arithmétique et la géométrie sont si claires, (t. X, *reg.* II, p. 365). — Il compare aussi cette méthode à la façon de faire des ouvriers qui accomplissent des tâches de précision dans les arts mécaniques : « Sed artifices illi, qui in minutis operibus exercentur, et oculorum aciem ad singula puncta attente dirigere consueverunt, usu capacitatem acquirunt res quantumlibet exiguas et subtiles perfecte distinguendi » (t. X, *reg.* IX, p. 401).

4. Cf. t. X, *reg.* VI, p. 381 : « Absolutum voco, quidquid in se continet naturam puram et simplicem ».

tache de toute connaissance sérieuse et qu'il faut découvrir pour assurer la solidité de notre savoir. — Problème des « natures simples », qui commande la méthode et l'épistémologie cartésienne[1]. Nous essaierons, en ces quelques pages, d'exposer tout d'abord ce que Descartes entend en cette notion fondamentale de « nature simple »; cela nous conduira ensuite à mesurer l'étendue des conséquences qu'elle entraîne dans la logique et dans la théorie de la connaissance, — à reconnaître enfin, les obscurités qu'elle comporte[2].

I

Descartes fait sans cesse appel, au cours des *Regulae,* à la notion de « nature simple »[3] : il en esquisse un exposé au cours de la règle VIII[4] et il en traite définitivement, dans la règle XII. — Cette règle, on le sait, se divise en deux grandes sections, la première portant sur les facultés, la seconde sur les objets de la connaissance[5]. Et c'est dans la seconde section, après avoir distingué parmi les objets de la connaissance « les notions des choses simples des notions que l'on peut avoir des choses

1. « Colligitur tertio, dit Descartes dans la règle XII, omnem humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus, quomodo naturae istae simplices ad compositionem aliarum rerum simul concurrant » (t. X, *reg.* XII, p. 427).

2. Nous nous sommes presque uniquement attachés aux *Regulae ad directionem ingenii :* bien que cet ouvrage n'exprime pas, semble-t-il, la pensée définitive de Descartes, au même titre que le « *Discours de la Méthode* ». Mais c'est seulement dans les *Regulae* qu'est développée la théorie des natures simples.

3. Cf. *Reg.* II, p. 365 (t. X); — *reg.* III, p. 368 : « (Intuitus)... ipsamet deductione certior est quia simplicior ». — *Reg.* IV, pp. 378-9 : « Talem ordinem in cognitione rerum quaerenda pertinaciter observare statui, ut semper a simplicissimis et facillimis exorsus, nunquam ad alia pergam, donec in istis nihil mihi ulterius optandum superesse videatur ». — *Reg.* VI, p. 381, p. 383, etc.

4. Cf. t. X, *reg.* VIII, p. 399 : « Veniendum deinde ad res ipsas, quae tantum spectandae sunt prout ab intellectu attinguntur; quo sensu dividimus illas in naturas maxime simplices et in complexas sive compositas. Ex simplicibus nullae esse possunt, nisi vel spirituales, vel corporeae, vel ad utrumque pertinentes; denique ex compositis alias quidem intellectus tales esse experitur; antequam de iisdem aliquid determinare judicet : alias autem ipse componit. Quae omnia fusius exponentur in duodecima propositione ».

5. Cela fournit l'explication entière de la connaissance : « Ad rerum cognitionem, duo tantum spectanda sunt, nos scilicet qui cognoscimus, et res ipsae cognoscendae » (t. X, *reg.* XII, p. 411). — Dans la règle VIII, Descartes remarque d'ailleurs que tout se ramène à la connaissance de l'esprit lui-même : « Si quis pro quaestione sibi proponat, examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat... ille profecto per regulas datas inveniat nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat et non contra » (t. X, *reg.* VIII, 395).

composées »[1], que Descartes en vient à l'étude des « natures simples ».

Notons tout d'abord qu'il ne s'agit pas de « choses » mais de « notions » : Descartes a soin de préciser, en commençant cette étude des objets de la connaissance, qu'il ne s'occupe pas des êtres « prout revera existunt », mais seulement « in ordine ad cognitionem nostram »[2]. Dès le premier pas, donc, notions et choses sont séparées : certes Descartes ne doute nullement que les choses ne répondent aux idées; mais enfin, dès l'abord, il laisse de côté la relation de la connaissance aux choses.

De là suit immédiatement, et Descartes le souligne, que la simplicité des natures simples n'est pas une simplicité « réelle », physique, la simplicité de la chose elle-même : les « natures simples » ne sont pas des natures concrètes, par exemple « quelque corps étendu et figuré : nous avouerons bien que cela est en soi-même quelque chose d'un et de simple. Mais par rapport à notre intelligence, nous appellerons ce corps composé de trois natures, corporéité, extension et figure »[3]. Non que ces parties « aient jamais existé distinctes les unes des autres ». Mais « nous avons perçu chacune d'elles séparément avant d'avoir pu juger qu'elles se trouvent toutes trois réunies en un seul et même sujet »[4]. Il s'agit donc de simplicité dans l'ordre de la connaissance, de simplicité que l'on peut appeler « logique ». « C'est pourquoi, continue Descartes, ne nous occupant ici des choses qu'en tant qu'elles sont perçues par l'esprit, nous appelons simples celles-là seulement dont la connaissance est si claire et si distincte, qu'elle ne peut être divisée par l'esprit en d'autres connaissances plus distinctes »[5].

Cette simplicité logique n'est pas telle cependant qu'il soit impossible de pousser plus loin l'abstraction et la division : la nature simple n'est pas le pur atome mental. Mais elle se trouve juste au point au delà duquel la division deviendrait artificielle et la connaissance confuse. Ainsi on peut sans doute — c'est l'exemple que donnent les *Regulae* — pousser la division au delà

1. Cf. t. X, *reg.* XII, p. 417.
2. Cf. *Reg.* XII, p. 418. — Cf. aussi *Reg.* VIII, p. 399, que nous avons déjà cité : « res... tantum spectandae sunt prout ab intellectu attinguntur ».
3. *Reg.* XII, p. 418.
4. *Reg.* XII, *ibid.*
5. *Reg.* XII, *ibid.*

de la notion de figure et en tirer la notion de « limite » : « mais cette notion n'est pas pour cela plus simple que celle de figure ». Au contraire, c'est une notion confuse, « une chose composée de natures entièrement diverses et auxquelles elle ne s'applique que de façon équivoque »[1]. Elle ne peut plus être l'objet d'un regard simple de l'esprit. — Il faut donc s'arrêter, dans la décomposition des natures, non pas devant l'impossibilité quasi physique de diviser davantage, mais devant l'impossibilité de diviser davantage en demeurant clair. La simplicité dont il s'agit est à mi-chemin entre la simplicité de la chose, qui est composition pour l'esprit, et l'aboutissement dernier d'abstractions successives, qui n'est que simplicité de confusion : la nature simple n'est ni l'atome réel, ni l'atome mental, c'est comme le dit justement Hamelin, « l'atome d'évidence »[2].

Évidence toute naturelle, toute spontanée et qui n'offre par elle-même aucune difficulté : « Ces natures simples sont toutes connues par elles-mêmes »[3]. « Il n'y a à se donner aucune peine pour les connaître mais seulement pour les distinguer les unes des autres »[4]. Dès qu'on les a dégagées de la composition qui les obscurcit, leur évidence se manifeste : le travail est uniquement d'analyse. Aussi est-il inutile et ridicule de vouloir expliquer ces natures et d'essayer d'en fournir une définition plus claire qu'elles-mêmes[5]. Lui-même ne recherche pas à définir les natures simples, prises en elles-mêmes : il se contente d'en donner des exemples. Et il énumère trois classes de natures simples, divisées suivant la façon dont elles sont connues : d'abord les natures purement intellectuelles « que l'intelligence connaît par une sorte de lumière innée, et sans l'aide d'une image corporelle » : ainsi, « la connaissance, le doute, l'ignorance, la volition, et autres choses semblables ». — Puis,

1. Cf. *Reg.* XII, p. 419.
2. *Le système de Descartes,* Alcan, 1911, p. 86.
3. *Reg.* XII, p. 420.
4. *Reg.* XII, p. 425.
5. Descartes se moque, à ce propos, des définitions aristotéliciennes du lieu, comme « superficies corporis ambientis » et du mouvement comme « actus in potentia prout est in potentia » : « quis enim intelligit haec verba? quis ignorat quid sit motus? Et quis non fateatur illos nodum in scirpo quaesivisse ? » (Cf. *reg.* XII, p. 426.) A vrai dire, quand on se souvient de l'importance qu'a eue le problème du mouvement dans toute l'histoire de la philosophie, on reste songeur devant cette désinvolture : elle paraît vraiment peu « métaphysique ».

les natures purement matérielles, « qui ne sont connues que dans ces corps », par exemple, « la figure, le mouvement, l'extension ». — Enfin, les natures qui sont « communes »; « attribuées tantôt aux choses corporelles, tantôt aux esprits, — existence, durée, etc. ». A ces dernières, Descartes joint les principes du raisonnement « sur l'évidence desquels s'appuie tout ce que nous concluons », par exemple, le principe suivant lequel nous savons que deux choses égales à une troisième sont égales entre elles, — et les privations ou négations[1].

Les natures simples, on le voit au contenu de cette dernière classe, ne sont donc pas nécessairement des « notions », mais aussi des jugements — encore que, d'après la terminologie cartésienne, elles ne soient pas l'objet d'un jugement proprement dit[2]. Elles semblent, de ce point de vue, se caractériser moins par la simplicité de leur contenu, que par la simplicité de l'évidence qui les fait connaître : nous sommes ramenés à la formule d'Hamelin, « l'atome d'évidence »[3]. Et c'est pour cette raison, sans doute, que Descartes ne se met pas en peine d'en établir une liste complète, comparable à celle des catégories d'Aristote ou de Kant : il s'en remet à l'évidence que chacun ne pourra manquer d'éprouver en procédant à l'analyse de ses connaissances : ce qui lui importe, ce n'est pas de déterminer lui-même quelles sont ces natures simples et en quel nombre, — de fournir une nomenclature à apprendre par cœur, — mais de donner une méthode pour les trouver par soi-même[4].

1. *Reg.* XII, pp. 419-20.

2. Descartes le déclare explicitement, quoique sans y insister : si les natures simples sont évidentes « per se », c'est qu'elles ne sont pas l'objet d'un jugement mais d'une intuition : « Dicimus tertio, naturas illas simplices esse omnes per se notas et nunquam ullam falsitatem continere. Quod facile ostenditur, si distinguamus illam facultatem intellectus, per quam res intuetur et cognoscit, ab ea qua judicat affirmando vel negando »... (*Reg.* XII, p. 420). Le jugement en effet, suivant Descartes, comporte un assentiment volontaire, que ne requiert pas l'intuition, qui s'impose. (Cf. *Méditatio* IV, t. VII, pp. 56 sqq.)

3. Nous reviendrons plus loin sur cette « simplicité d'évidence », qui ne nous semble pas parfaitement claire : notons seulement ici que l'évidence se définit par l'« intuitus » et qu'il peut y avoir « intuitus » non seulement de notions, mais aussi de jugements et même de raisonnements. Si en effet Descartes distingue l'intuition de la déduction, en ce que cette dernière suppose une intervention de la mémoire, il reconnaît cependant que, au moins pour les déductions qui ne sont pas trop compliquées, on peut arriver, avec de l'exercice, à les embrasser d'une seule vue de l'esprit, « ut fere nullas memoriae partes relinquendo, rem totam simul videar intueri » (cf. *Reg.* VII, p. 387).

4. « Quia vero non est facile cunctas recensere et praeterea quia non tam

Enfin, après avoir ainsi expliqué la manière dont on parvient aux natures simples et indiqué les trois classes de ces natures, Descartes expose comment elles sont « principes » du reste des connaissances. C'est qu'elles ne sont pas des atomes indépendants les uns des autres : elles ont entre elles des liaisons, liaisons contingentes « quand les choses ne sont point liées d'une manière inséparable », liaisons nécessaires, « quand une chose est mêlée si intimement à une autre que nous ne pouvons concevoir distinctement l'une des deux, si nous les voyons séparées l'une de l'autre »[1]. C'est cette dernière sorte de liaison seule qui permet la déduction rigoureuse et qui nous rend capable de « composer des notions sur la justesse desquelles nous n'ayons aucun doute »[2].

II

Dans le précepte de l'analyse, et dans la théorie des natures simples qui lui est connexe, Descartes nous assure qu'il n'y a rien de proprement « nouveau »[3]. Et, sans doute, la position de natures simples, à l'origine de nos connaissances, le recours à l'évidence pour en expliquer le perception, n'apparaissent pas innovations révolutionnaires. Nous croyons pourtant que,

memoriae retinendae sunt, quam acumine quodam ingenii dignoscendae, quaerendum est aliquid ad ingenia ita formanda, ut illas, quoties opus erit, statim animadvertant » (*Reg.* VI, pp. 383-4).

1. Cf. *Reg.* XII, p. 421. — Descartes donne, entre autres exemples de liaison nécessaire, la liaison entre le doute de Socrate et la connaissance qu'il a de son doute et par conséquent, la connaissance d'une vérité. — Cf. aussi *Sextae Responsiones*, t. VII, p. 423.

2. Descartes distingue encore entre les notions « dont nous constatons la composition » et celles que « nous composons nous-mêmes ». La première sorte de composition ne peut être fausse. La seconde sorte de composition peut être opérée « per impulsum, per conjecturam, per deductionem ». Seule, la composition par déduction peut être certaine. La composition par conjecture ne conduit qu'à des résultats probables (et l'on sait que Descartes n'attache pas d'intérêt à la probabilité). La composition par « impulsion » hors le cas de l'intervention d'une « puissance supérieure », est sujette à erreur. (Cf. *Reg.* XII, pp. 423-4).

Pour être complet, il faudrait encore préciser le rapport des natures simples avec les idées innées : Descartes ne les identifie pas, puisqu'il déclare que certaines natures simples sont connues, « dans une lumière innée » tandis que d'autres le sont « dans une expérience » : « vel in ipsis experimentis, vel lumine quodam in nobis insito licet intueri » (*Reg.* VI, p. 383).

3. Cf. *Reg.* VI, p. 381 : « Etsi nihil valde novum haec propositio docere videatur, praecipuum tamen continet artis secretum ».

tout innocente qu'elle semble, cette théorie des natures simples comporte une véritable révolution philosophique, et d'abord dans la partie de la Philosophie qui, au temps de Descartes, paraissait la plus immuable : la logique.

En effet, dit justement M. Gilson, « la définition cartésienne de l'ordre substitue à la classification conceptuelle des notions et des choses sous les Catégories d'Aristote, dont usait la scolastique, une disposition fondée sur leur dépendance dans l'ordre de la déduction. Les vérités, idées ou choses se trouvent désormais ordonnées suivant des *séries linéaires*[1] où chacune occupe la place qui lui revient, avant les idées qui dépendent d'elle, en ce qu'elle permet de les déduire, après les idées dont elle dépend, en ce qu'elles sont nécessairement requises pour que sa déduction soit possible »[2]. — Il est à remarquer en effet que Descartes, ne dit nulle part que les natures simples sont plus générales que les natures composées. Il ne les considère nullement comme des « genres » qui contiendraient les autres natures comme des « inférieurs » et d'où ces inférieurs pourraient être tirés par l'application de « différences spécifiques ». Natures simples et natures composées ne sont envisagées ni comme générales, ni comme particulières : la considération de l'extension fait simplement défaut[3].

C'est là, semble-t-il, que se manifeste le plus profondément l'inspiration mathématique qui anime la méthode : en géométrie, en effet, le triangle n'est pas considéré comme plus « particulier » que la droite, et la droite n'est pas dite plus « générale » que l'angle : entre triangle, angle, droite, le géomètre envisage, non le rapport de « genre » à « espèce », mais le rapport de composant à composé : il ne se préoccupe pas d'une *classification* des figures, mais de leur *explication*. C'est ce point de vue « explicatif » qui caractérise sa méthode[4], et la distingue de la méthode « logique ».

1. C'est nous qui soulignons.
2. E. Gilson, *Discours de la Méthode*, Paris, Vrin, 1925, p. 207.
3. Sans doute, il arrive à Descartes de parler de « genre », par exemple, lorsqu'il dit, dans les *Regulae* que certaines choses se distinguent « toto genere » (*Reg.* XII, p. 419). — Mais il semble clair que c'est par un reste d'habitude scolastique, et qu'il n'attache pas à ce terme une signification « extensive ».
4. Le P. Laberthonnière insiste justement sur cette différence entre classification et explication : il la met en évidence, d'une façon originale et frappante, en essayant d'imaginer ce que deviendrait la géométrie traitée d'un

Descartes répète sans cesse qu'il transporte, en toute recherche, cette attitude du mathématicien : il faut se rendre compte que cela modifie profondément la logique. Cela, d'ailleurs, ne lui échappe pas : nous l'avons déjà vu se moquer de telle et telle définition aristotélicicienne : il manifeste aussi sa mésestime à l'égard du syllogisme[1] et de la dialectique, dont les complications lui paraissent gênantes et inutiles. Mais il ne semble pas avoir parfaitement précisé ce qui est à la racine même de son désaccord avec les logiciens : sa théorie de la composition des natures.

En effet, le fait que cette théorie laisse entièrement de côté toute considération quantitative, entraîne une transformation profonde de la notion même de définition. Car il est clair que celle-ci ne doit plus se faire par le « genre et la différence », puisque le prétendu « genre » ne serait pas plus « général » que la différence : la définition doit donc se faire par les éléments composants : elle est définition génétique, explication. — Transformation de la notion de définition, qui entraîne un changement

point de vue purement logique : « Imaginons, dit-il, des logiciens qui s'attacheraient à considérer les figures géométriques comme un monde infiniment varié, et qui, prenant ce monde tel qu'il est donné, avec la variété de ses formes, se proposeraient de ramener cette variété à l'unité en faisant rentrer les notions les unes dans les autres par le lien logique de l'identité qu'ils découvriraient entre elles. Il est inutile de nous arrêter à expliquer comment ils procèderaient et à quoi ils aboutiraient. Ce qui importe c'est le résultat qui consisterait, en définitive, en ce que les diverses figures seraient sériées en espèces et en genres de plus en plus extensifs, et de moins en moins compréhensifs. Or, si parfait que fût le résultat obtenu et étant admis qu'on eût le droit de l'appeler une science, il est bien clair que cette science n'aurait absolument rien de commun avec ce que nous appelons d'autre part géométrie. La science des figures, telle que le géomètre la conçoit, serait tout entièce à instituer... Il ne s'agit pas de penser les figures géométriques en relation les unes avec les autres, ni de les distribuer en espèces ou en genres, mais il s'agit de les peser en elles-mêmes, dans leurs éléments constituants, pour voir précisément comment ces éléments les constituent, et quelles relations ils ont entre eux dans l'intérieur de chaque notion. Savoir ainsi le triangle, par exemple, ce n'est pas le définir en marquant le genre prochain et la différence spécifique, mais c'est connaître le rapport des angles entre eux, le rapport des angles aux côtés, etc. De même, connaître le cercle, c'est connaître le rapport du rayon à la circonférence et autres choses semblables » (LABERTHONNIÈRE, *Études sur Descartes,* Paris, Vrin, 1935, t. I, pp. 140-1).

1. Cf. par exemple *Reg.* II, p. 365 : « Parum ad hoc prodesse mihi videntur illa Dialecticorum vincula, quibus rationem humanam se regere putant ». — *Reg.* X, p. 406 : « Ut evidentius appareat illa disserendi artem (Dialecticorum) nihil omnino conferre ad cognitionem veritatis, advertendum est nullum posse dialecticos syllogismum arte formare, qui verum concludat, nisi prius ejusdem materiam habuerint, id est nisi eamdem veritatem, quae in illo deducitur, jam ante cognoverint ».

radical dans la science elle-même, laquelle ne consiste plus du tout, en cette perspective, dans une classification des êtres ou, comme le dit Descartes avec quelque mépris, dans l'établissement des « généalogies »[1].

La déduction ne peut davantage se concevoir comme la subsomption d'un cas particulier sous une idée ou une règle générales et elle n'apparaît plus régie par le principe « dictum de omni, dictum de nullo » : puisque les natures, en effet, ne sont considérées, ni comme générales, ni comme particulières, il n'y a pas à se demander si les unes sont incluses dans l'extension des autres. Si donc, dans le raisonnement, les idées s'entraînent, ce n'est pas qu'elles se *renferment* les unes les autres, c'est qu'elles *s'exigent* les unes les autres : la déduction, comme Descartes le déclare explicitement, devient une « composition » des natures, au lieu de consister dans une subordination[2]. Descartes ne s'explique pas très clairement sur cette exigence des natures les unes à l'égard des autres et semble admettre ces relations entre les idées comme des « faits » qui s'imposent à l'esprit[3]. Ce qu'il en dit d'ailleurs ne paraît pas s'accorder parfaitement — nous y reviendrons — avec la simplicité et la distinction de ces idées[4]. — Mais, quoi qu'il en soit de cette question de cohérence, il est tout à fait évident que cette présentation de la déduction est notablement différente de la présentation classique du syllogisme, dans laquelle la quantité des propositions a tant de part[5]. Peut-être doit-on voir là une pierre d'attente de la méthode d'opposition,

1. Cf. *Recherche de la Vérité*, t. X, pp. 515-16 : quand on pratique la définition par le genre et la différence « e vestigio quaestiones instar arboris genealogicae ramorum, auctum multiplicatumque iri vides; tandemque omnes hasce egregias quaestiones in meram Battologiam, quae nihil illustraret et in prima nos relinqueret ignorantia, fore ut desinerent satis liquet ».

2. Cf. *Reg.* XII, p. 424 : « Superest igitur sola deductio, per quam res ita componere possimus, ut certi simus de illarum veritate... Errorem vitare in nostra potestate situm est, nempe, si nulla unquam inter se conjungamus, nisi unius cum altero conjunctionem omnino necessariam esse intueamur ».

3. *Reg.* XII, pp. 421-424.

4. Comment en effet peut-on dire, s'il s'agit d'idées simples, claires et distinctes que « unam in alterius conceptu confusa quadam ratione implicari, ita ut non possimus alterutram distincte concipere, si ab invicem sejunctas esse judicamus »? (cf. *Reg.* XII, p. 421). Il est difficile de ne pas trouver là une contradiction manifeste.

5. Sans doute, ainsi que le note Hamelin (*Système de Descartes*, pp. 58-60), on défigurerait la pensée d'Aristote si l'on ne voyait dans le syllogisme qu'un instrument de classification. Il ne faut pas oublier que, pour lui, la science est

dont feront un si grand usage les philosophes postkantiens[1]. Mais Descartes ne s'en est probablement pas rendu compte : sa théorie de l'implication des natures va plutôt dans un autre sens.

La théorie des natures simples est donc liée à la transformation profonde de l'idéal et des instruments du Savoir. — Plus que cela, — et ici nous dépassons le domaine de la pure logique, — elle nous paraît comporter une conception de la vérité différente de la conception traditionnelle, qui s'exprimait dans la formule : « adequatio rei et intellectus ». Dans la perspective nouvelle introduite par les *Regulae* on devrait plutôt dire « adequatio intellectus cum seipso ».

Cela ressort, en premier lieu, du fait que l'inventaire des natures simples est présenté, non comme un examen des choses, mais seulement des idées : il ne s'agit des choses, comme le répète Descartes, que « prout ab intellectu attinguntur »[1]. — Étude des idées, ou, ce qui revient au même, étude de l'esprit : Descartes lui-même n'hésite pas à dire que tout se ramène là[2]. — Bien entendu, il affirme toujours que les choses repondent aux idées et il ne peut être question de mettre en doute son réalisme. Mais il est clair, en même temps, que l'insistance sur la méthode, l'importance donnée à l'étude de l'esprit, la question posée des limites de notre connaissance, annoncent déjà, de loin, le point de vue critique[3].

avant tout la connaissance des « causes, principes et éléments » (*Physique*, I, 1, 184 a 11). Le premier chapitre du livre premier des Physiques, où Aristote définit brièvement sa méthode dans la science de la nature, donne précisément comme exemple de définition scientifique, la définition mathématique du cercle par distinction de ses parties (*Physique*, I, 1, 184 b 12) et dans les *Analytiques*, eux-mêmes, il répète que le syllogisme qui fait vraiment « savoir », c'est le syllogisme par la cause (cf. *Anal. Sec.*, I, 2, 71 b 10). — Il reste vrai cependant que la théorie du syllogisme, surtout dans les Analytiques premiers, a un caractère évidemment quantitatif, qu'a peut-être accentué la tradition des écoles. Descartes avait peut-être quelques raisons de protester contre l'abus des « généalogies ».

1. Cf. *Reg.* VIII, p. 399; *Reg.* XII, p. 418.

2. « Si quis pro questione sibi proponat, examinare veritates omnes ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat... ille profecto per regulas datas inveniet nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat et non e contra » (*Reg.* VIII, p. 395).

3. Cf. par exemple, sur ce point de vue « critique », la Reg. VIIII, pp. 397-8 : « At vero nihil utilius quaeri potest quam quid sit humana cognitio et quousque extendatur... In illius investigatione instrumenta sciendi et tota methodus continentur. Nihil autem mihi videtur ineptius quam de naturae arcanis, caelorum in haec inferiora virtute, rerumque futurarum praedictione et similibus, ut multi faciunt, audacter disputare, et ne quidem tamen unquam, utrum ad illa invenienda humana ratio sufficiat, quaesivisse ».

Mais c'est principalement la façon même dont Descartes recourt à l'évidence qui manifeste sa conception caractéristique de la vérité. — On sait l'importance de ce recours à l'évidence, dans la méthode et dans le système cartésiens : il domine les *Méditations*, le *Discours de la méthode,* aussi bien que les *Regulae*. Mais c'est surtout dans les *Regulae*, et spécialement, à propos des natures simples, que Descartes a poussé davantage ses explications sur ce point. Car, même sur l'évidence, des explications étaient nécessaires : l'évidence qui authentique définitivement nos connaissances n'est pas n'importe quelle persuasion, n'importe quelle apparence de certitude. On ne peut, sur ce point capital, s'en remettre au jugement du premier venu. Certes, Descartes répète que les natures simples sont « per se nota » et qu'il n'y a aucune difficulté à les saisir, quand on les a isolées; il reconnaît pourtant aussi que nous pouvons porter des jugements faux à leur sujet et affirmer ne pas les connaître[1]. C'est pourquoi il faut se garder, remarque justement Hamelin, de donner à ce mot (d'évidence) et aux déclarations de Descartes un sens psychologique... « Les natures sont les objets indivisibles d'une pensée *normale* »[2]. L'évidence dont il s'agit n'est pas purement une évidence de fait, mais une évidence de droit. Cela conduit Descartes à en donner une norme objective : ainsi, alors qu'il a défini d'abord la nature simple par la simplicité de l'évidence qui la saisit[3], il en vient, par un renversement naturel, mais remarquable, à justifier l'évidence par la simplicité de l'idée, à l'expliquer par l'impossibilité de l'erreur lorsqu'il s'agit d'une idée simple[4]; précisément parce qu'elle est simple, on la saisit

1. Cf. *Reg.* XII, p. 420 : « Fieri enim potest ut illa quae revera cognoscimus, putemus nos ignorare, nempe si illis praeter id ipsum quod intuemur, sive quod attingimus cogitando, aliquid aliud nobis occultum inesse suspicimur, atque haec nostra cogitatio sit falsa ».

2. Cf. Hamelin, *Le système de Descartes*, p. 86. — C'est nous qui soulignons

3. Cf. *Reg.* XII. p. 418 : « Quamobrem hic de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua est et distincta, ut in plures magis distincte cognitas mente dividi non possit ».

4. Cf. *Reg.* VIII, p. 389 : « Quae omnia fusius exponentur in duodecima propositione, ubi demonstrabitur falsitatem nullam esse posse, nisi in ultimis quae ab intellectu componuntur ». — Et surtout *Reg.* XII, p. 420 : « Nam si de illa (natura simplici) vel minimum quid mente attingamus, quod profecto necessarium est, cum de eadem nos aliquid judicare supponatur, ex hoc ipso concedendum est, nos totam illam cognoscere; neque enim aliter simplex divi

tout entière ou on ne la saisit pas du tout : on sait ou on ignore, mais on ne peut se tromper.

L'évidence est donc, en définitive, authentiquée par le contenu de l'idée évidente et de ce point de vue, elle peut être considérée comme objective. Mais cette « objectivité » ne comporte pas la représentation du rapport à la chose qu'exprime l'idée. Ce n'est pas la relation à la chose qui fonde l'évidence, mais la simplicité : l'idée est nécessairement vraie parce qu'elle est simple, et non parce qu'on la saisit comme représentation d'un objet réel. La vérité est donc déterminée à l'intérieur de l'ordre des idées, indépendamment d'une expérience extérieure : définition de la vérité par l'esprit tout seul « ex intellectus puri cognitione », comme le dit Descartes et comme le répètera plus tard Spinoza[1]. Et Spinoza ne fera que progresser dans la voie ouverte par son maître, lorsqu'il se refusera à définir la vérité par quelque chose « d'extrinsèque » à l'idée et qu'il cherchera, dans la pensée même, la « forme de la pensée vraie »[2]. Pour lui toute idée qui est vraiment idée, est nécessairement vraie et il établira une stricte équation entre ces deux expressions « vera idea » et « idea vera »[3]. Justification de la connaissance purement « a priori », qui annonce déjà les grandes philosophies idéalistes de la fin du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe : leur germe, on le voit, se trouve en Descartes, précisément dans cette « innocente » théorie des natures simples.

III

L'air de bon sens avec lequel elle est présentée ne doit donc pas faire illusion sur sa portée systématique : la transparence de l'exposé ne doit pas non plus faire méconnaître les obscurités qu'elle inclut. — Dès que l'on réfléchit sur cette théorie et qu'on

posset, sed composita ex hoc quod in illa percipimus, et ex eo quod judicamus nos ignorare ».

1. Cf. *Reg.* VIII, p. 395.

2. Spinoza revient souvent sur ce point, par exemple dans le *de Intellectus emendatione* : « Certum est cogitationem veram a falsa non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam distingui »... « Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias res debet esse sita ; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura dependere debet » (*De Intellectus emendatione*, ed. Van Vloten, La Haye, 1895, t. I, pp. 21-22).

3. Cf. Lettre XXXVI, ed. Van Vloten, 1895, t. II, p. 324.

la compare avec les autres points du système de Descartes, une foule de questions se présentent à l'esprit.

Descartes, à vrai dire, a tenté de répondre à telle ou telle de ces questions : c'est ainsi qu'il a cherché à préciser le rapport des natures simples avec le « cogito ». Il est naturel, en effet, de se demander comment se concilie la primauté des natures simples avec le fait que le « cogito » est donné comme la source de toute certitude : l'évidence des natures simples dépend-elle de l'évidence du « cogito », ou bien faut-il considérer ce « cogito » lui-même comme une nature simple entre les autres? C'est ce second membre de l'alternative que semble favoriser Descartes en tant qu'il admet une certaine priorité de telle et telle nature simple sur le « cogito » : car pour connaître que l'on pense et que l'on existe il faut bien savoir ce qu'est l'existence et la pensée[1]. Mais il ajoute qu'il s'agit ici d'une connaissance spontanée, immédiate : il n'est donc pas nécessaire d'y être arrivé par l'analyse méthodique, qui est la voie vers la connaissance réfléchie des natures simples, et, de ce point de vue, la connaissance du « cogito » précède celle des natures simples. — Réponse nuancée, sans doute, mais qui ne nous paraît pas d'une clarté parfaite.

Autre difficulté qui n'a pas échappé à Descartes : seule, pense-t-il, l'assurance de l'existence de Dieu et la confiance en sa bonté, peut garantir notre science. Comment dès lors peut-on dire que les natures simples sont réellement « principes » et se manifestent avec une évidence immédiate? Descartes a répondu à cette objection en expliquant qu'il fait appel à la véracité divine seulement pour garantir les raisonnements où la mémoire intervient[2]. Il faut reconnaître cependant qu'il

1. Cf. *Sextae responsiones,* t. VII, p. 422 : « Verum quidem est neminem posse esse certum se cogitare, nec se existere, nisi sciat quid sit cogitatio et quid sit existentia. Non quod ad hoc requiratur scientia reflexa, vel per demonstrationem acquisita, et multo minus scientia scientiae reflexae, per quam sciat se scire, iterumque se scire se scire, atque ita in infinitum, qualis de nulla unquam re haberi potest. Sed omnino sufficit ut id sciat cognitione illa interna, quae reflexam semper antecedit, et quae omnibus hominibus de cogitatione et existentia ita innata est, ut, quamvis forte praejudiciis obruti et ad verba magis quam ad verborum significationes attenti, fingere possimus nos illam non habere ».

2. Cf. *2ae responsiones,* t. VII, p. 140 : « Tertio, ubi dixi nihil nos certo posse cognoscere, nisi prius Deum cognoscamus, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientia earum conclusionum quarum memoria potest recurrere, cum amplius non attendamus ad rationes ex quibus ipsas deduximus ».

va parfois plus loin et réclame cette garantie de la véracité divine en faveur de connaissances qui ne ressortissent pas nécessairement à la mémoire : là encore, sa réponse manque de netteté[1].

Difficultés secondaires, à vrai dire, et dont la solution n'est peut-être pas impossible. Il y a des difficultés plus graves, qui se manifestent dans les passages mêmes des *Regulae* où Descartes expose sa théorie des natures simples, et qui ont trait, soit à la notion même de ces natures, soit à la façon suivant laquelle elles sont connues, soit enfin à leur utilisation comme principes.

Nous avons vu que, pour obtenir les natures simples, il est nécessaire de s'arrêter, dans l'analyse, au point au delà duquel la division cesserait d'être claire et avant de parvenir à des notions qui seraient plus simples, mais « équivoques »[2]. Cette recommandation n'offre pas d'obscurité, dans sa teneur abstraite : mais la manière suivant laquelle Descartes applique immédiatement cette recommandation est singulièrement troublante : en effet, s'il déclare que, dans l'ordre de la géométrie, il faut en rester à la notion de « figure », et se garder de pousser jusqu'à la notion de « limite », parce que cette notion appartient à des objets totalement hétérogènes, — il n'hésite pas à ranger parmi les natures simples, la notion même d' « existence ». C'est pourtant une notion commune, la plus commune de toutes les notions, et qui devrait, suivant la terminologie acceptée, être déclarée « équivoque » beaucoup plus encore que celle

1. Cf. *2ae responsiones*, t. VII, p. 141 : « Quod autem Atheus possit clare cognoscere trianguli tres angulos aequales esse duobus rectis, non nego; sed tantum istam ejus cognitionem non esse veram scientiam affirmo, quia nulla cognitio, quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda; cumque ille supponatur esse atheus, non potest esse certus se non decipi in iis ipsis quae illi evidentissima videntur, ut satis ostensum est; et quamvis forte dubium istud ipsi non occurrat, potest tamen occurrere, si examinet, vel ab alio proponatur : nec unquam ab eo erit tutus, nisi prius Deum agnoscat ». Il nous semble que la vérité dont il s'agit ici, bien que comportant une déduction, est la conclusion d'un raisonnement tellement simple qu'il peut être embrassé dans une seule vue de l'esprit : Descartes admet, nous l'avons vu, que des raisonnements simples peuvent être l'objet d'une véritable intuition, sans aucun recours à la mémoire (Cf. *Reg.* VII, t. X, p. 387). Dès lors il est difficile de comprendre comment l'athée ne peut avoir une évidence absolument vraie de cette vérité.

2. Cf. *Reg.* XII, p. 418.

de limite[1]. Sur ce point, nous avouons sincèrement ne plus comprendre.

Voici une difficulté plus sérieuse encore, car elle ne se rapporte plus seulement à la liste des natures simples, mais elle porte sur la méthode elle-même qui y fait parvenir : Descartes en effet définit les natures simples par la clarté et la distinction de l'évidence avec laquelle elles se présentent à l'esprit. Et il semble d'abord entendre la simplicité de ces natures en fonction de la simplicité de l'acte qui les saisit : elles sont ce qu'on doit embrasser d'un seul regard de l'esprit[2]. Mais ce n'est pas le seul point de vue auquel se réfèrent les *Regulae :* Descartes, nous l'avons déjà signalé dans la seconde partie de cet article, y éprouve le besoin de montrer que l'évidence de ces natures n'est pas seulement une évidence apparente, mais une évidence irréfragable; et pour fonder cette évidence nécessaire, il est amené à faire appel, cette fois, à la nécessité « objective » des natures : on les connaît tout entières, ou on les ignore totalement, mais on ne peut se tromper sur elles, puisqu'elles sont simples[3]. Nous ne voyons donc pas comment Descartes se tire du cercle vicieux, qui nous semble compromettre toute sa théorie, et c'est là sans doute, sa plus troublante obscurité.

Il nous semble de plus assez malaisé de préciser la manière suivant laquelle ces natures peuvent être principes de la science : Descartes assure qu'elles ont les unes avec les autres des connexions nécessaires et que c'est en reconnaissant ces liaisons que l'on peut progresser dans l'appréhension des natures composées. « Il ne faut jamais joindre plusieurs choses entre elles, déclare-t-il, sans avoir reconnu que leur liaison est entièrement nécessaire »[4]. Il ajoute qu'une liaison est nécessaire, « quand une chose est mêlée si intimement à une autre chose, que nous ne pouvons concevoir distinctement l'une des deux, si nous les voyons séparées l'une de l'autre »[5]. Dès lors on doit, se demander comment il est possible de déclarer simples deux natures qu'il est impossible de concevoir séparément. D'après

1. Cf. *Reg.* XII, pp. 418-19.
2. Cf. *Reg.* XII, *ibid.*
3. Cf. *Reg.* XII, p. 420.
4. Cf. *Reg.* XII, p. 421.
5. Cf. *Reg.* XII, *ibid.*

les *Regulae*[1] deux réponses sont possibles : ou bien, en effet, on dira que l'on embrasse les deux natures qui s'impliquent d'un seul « mentis intuitu » : simplicité d'évidence, mais non simplicité de la nature elle-même. Ou bien on dira que ces natures sont simples objectivement, mais il faudra admettre qu'elles ne sont pas évidentes en tant que telles, puisqu'elles ont besoin l'une de l'autre pour être conçues clairement. On est ramené au choix entre évidence objective et évidence subjective, à ce qui nous paraît l'ambiguïté fondamentale de la théorie des natures simples.

Notons enfin, en terminant cet exposé de nos apories sur les natures simples une dernière difficulté sur le sens même de la méthode : par cette position des natures simples à la source de toute connaissance rigoureuse et cette obligation d'en déduire de façon nécessaire toutes les connaissances subséquentes, Descartes paraît esquisser une méthode essentiellement dogmatique, procédant du certain au certain : les connaissances dérivées, en effet, ne sont considérées comme certaines qu'en tant précisément qu'elles sont connues comme le résultat d'une composition nécessaire entre les natures simples[2]. Or, ce n'est pas toujours ainsi que Descartes décrit sa Méthode : il lui arrive de proposer un ordre inverse : « il me semble, écrit-il dans le *Discours de la Méthode,* que dans ces propositions, les raisons s'entresuivent de telle sorte que, comme les dernières sont démontrées par les premières, qui sont leurs causes, les premières le sont réciproquement par les dernières qui sont leurs effets... L'expérience rendant la plupart des effets très

1. Descartes explique, sans doute, à la suite des *Méditations*, comment la figure et le mouvement sont réunis en une seule nature et comment l'esprit et le corps peuvent être dans un seul sujet. Cf. *Sextae responsiones*, t. VII, p. 423 : « Non eamdem habemus ideam figurae et motus. Atqui nihilominus clare percipimus illi eidem substantiae, cui competit ut sit figurata, competere etiam ut possit moveri, adeo ut figuratum et mobile sit unum et idem unitate naturae ». — Cf. aussi *Tertiae responsiones*, t. VII, p. 175 sqq. — Mais cela n'explique pas la distinction et l'implication simultanée des idées entre elles.

2. Cela ressort presque à chaque page des *Regulae :* par exemple dans la formule même de la règle d'Analyse (*Reg.* V, p. 379), dans la règle IV, p. 378 : « talem ordinem in cognitione rerum quaerenda pertinaciter observare statui, ut semper a simplicissimis et facillimis exorsus, nunquam ad alia pergam, donec in istis nihil mihi ulterius optandum superesse videatur ». — Cf aussi *Secundae responsiones*, t. VII, p. 155 : « Ordo in eo tantum consistit, quod ea, quae prima proponuntur absque ulla sequentium ope debeant cognosci et reliqua deinde omnia ita disponi ut ex praecedentibus solis demonstrentur ».

certains, les causes dont je les déduis ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer, mais tout au contraire, ce sont elles qui sont prouvées par eux »[2]. Méthode de déduction hypothétique, méthode de « recherche » qui procède, non du certain au certain, mais du probable au certain; on y a vu l'annonce de la méthode de la science moderne et on a célébré Descartes comme un créateur de nos procédés scientifiques[2]. Mais il faut reconnaître que cet ordre est inverse de celui que recommande les *Regulae*, les *Méditations*, et que formule le précepte fondamental de l'analyse. Descartes — c'est le moins qu'on puisse dire à ce sujet, — ne s'est pas préoccupé de montrer comment ces deux ordres peuvent s'accorder[3].

*
* *

En présence de ces obscurités, peut-être de ces contradictions, au moins de toutes ces questions obvies laissées sans réponse, on ne peut que s'étonner de l'insouciance qu'elles manifestent chez Descartes, à l'égard de ses principes fondamentaux eux-mêmes. Il n'insiste guère sur ces principes et semble pressé d'en venir à des applications plus immédiatement profitables. Et cela paraît confirmer les affirmations récentes du P. Laberthonnière sur la caractère pratique de la méthode cartésienne et la mentalité d' « ingénieur » qu'elle révèle[4]. Il nous apparaît, là encore, ainsi que le dit M. Maritain, comme « un métaphysicien infidèle à la métaphysique et qui se

1. Cf. *Discours de la Méthode*, 6e partie, ad finem.
2. Cf. par exemple : VAILATI, *La méthode déductive comme moyen de recherche* (« Revue de Métaphysique et de Morale », 1898).
3. Il peut être intéressant de remarquer qu'on trouve chez Aristote, et sur le même point, une semblable dualité d'attitude et un pareil silence sur leur conciliation. Il ressort en effet des *Analytiques*, pris dans leur ensemble, que la conclusion d'un syllogisme ne dépasse jamais ses prémisses, que jamais par conséquent, le passage du probable au certain ne s'y opère. Mais il est non moins évident aussi que, dans plus d'une des parenthèses méthodologiques insérées au cours de ses ouvrages de science, Aristote proteste énergiquement contre les « dialecticiens » qui prétendent tout déduire de quelques thèses qu'ils posent comme certaines : « Ils tiennent leurs principes pour vrais, dit-il avec ironie; ils endossent donc avec confiance tout ce qui s'ensuit. — Comme s'il ne fallait pas juger des principes, au moins de certains d'entre eux, par leurs conséquences et surtout par le terme final. Ce terme, dans le cas de la science pratique, est l'œuvre de l'art. Dans le cas de la science de la nature, c'est, pardessus tout, l'évidence sensible » (*Traité du Ciel*, III, 7, 306 a 6-18).
4. LABERTHONNIÈRE, *Études sur Descartes*, t. I, pp. 37-39.

détourne volontairement vers les plaines »[1] et la prétendue clarté des natures simples nous paraît bien avoir quelque chose de cette clarté dont parle M. Blondel, « la clarté agnostique dont Descartes se contentait pour agir sur les choses »[2].

J. M. Le Blond.

Jersey.

1. J. Maritain, *Le songe de Descartes*, Corréa, Paris, 1932, p. 132.
2. M. Blondel, *L'anticartésianisme de Malebranche,* « Revue de Métaphysique et de Morale », 1916, p. 4.

L'ESPRIT DE LA PHYSIOLOGIE CARTÉSIENNE

Si l'on s'accorde de nos jours à reconnaître les services considérables rendus à la science physique par le « *géométrisme* » de Descartes, il faut bien avouer que sa biologie, loin d'avoir le même renom, paraît à beaucoup de critiques comme une véritable tache dans son œuvre scientifique. Devant les plaintes poétiques de Mme de Sévigné et du cher fabuliste qui défendent leurs amies, les bêtes, contre la théorie des animaux-machines et le bâton de Malebranche, devant la condamnation par la médecine moderne du « roman des esprits animaux » l'honnête homme, qui arbitre toujours ces questions de gloire et de succès, n'a pas de peine à prononcer une condamnation sans réserve qui satisfait à la fois sa sensibilité et sa raison. Au risque de passer encore un coup pour un avocat attardé de la cause cartésienne, nous nous proposons cependant de reprendre ici les éléments du procès. Notre méthode sera simple et dépourvue d'artifice. Pour rendre justice à notre auteur nous le replacerons à nouveau dans le cadre de son époque et, en comparant son œuvre aux théories contemporaines ou antérieures, nous n'aurons pas de peine à montrer que ses découvertes ne sont point négligeables dans ce domaine et que ses erreurs même représentent le plus souvent un progrès considérable par rapport aux idées de ses prédécesseurs ou de ses émules immédiats.

Peu de sciences se trouvent à l'aube du XVIIe siècle, dans un état aussi lamentable que la biologie. Entièrement confiée à la secte redoutable des médecins, elle n'a, la plupart du temps, d'autre horizon rationnel qu'une thérapeutique à courte vue, derrière laquelle viennent s'abriter les explications les plus extravagantes et les plus fantaisistes. La pratique de la dissection systématique, d'origine toute récente, est d'ailleurs loin d'être généralisée. On se contente encore trop souvent

d'« ouvrir » les cadavres; ceux-ci, mal conservés, ne se prêtent pas toujours à une étude anatomique approfondie. On ignore à peu près tout de l'histologie qui ne deviendra possible qu'avec l'apparition combinée du microscope et des préparations injectées. Sur cette anatomie rudimentaire on ne peut guère construire une physiologie systématique : aussi se borne-t-on à « vérifier » les idées préconçues que conserve avec soin l'enseignement des écoles. La science médicale consiste avant tout dans un langage technique, où les termes grecs et latins marquent l'exiguïté des connaissances. Celles-ci n'ont guère progressé depuis le temps où, sur la fin de l'école hippocratique tout d'abord, puis chez les praticiens d'Alexandrie, la recherche méritoire de la médecine empirique a rencontré les synthèses prématurées du Lycée ou du Portique. Dans le système cohérent des représentations médiévales, Hippocrate ou Galien c'est encore Aristote, et l'implication des études médicales dans la mentalité scolastique constitue pour la recherche moderne le plus sérieux des obstacles.

I. La tradition galinique.

Plus encore qu'en physique ou en philosophie générale, c'est à une tradition séculaire que va se heurter Descartes, tradition encore vivante autour de lui et qui, malgré tout son effort, reparaîtra çà et là dans son œuvre. C'est pourquoi, au risque de sembler remonter au déluge, il nous faut bien présenter sommairement l'enseignement d'Hippocrate et de Galien, puisque nous y voyons l'ennemi principal de la conquête cartésienne.

Hippocrate nous est heureusement accessible grâce aux beaux travaux de Littré qui conservent toute leur valeur. C'est moins un auteur qu'une *Somme*. Et en effet, aux livres authentiques du véritable Hippocrate qui florissait à Athènes vers 400 avant notre ère et dont les principaux titres sont *l'Ancienne Médecine; les Airs, les Eaux et les Lieux; le Pronostic; le Régime; les Épidémies* et *les Aphorismes*, s'ajoutent les œuvres de ses successeurs, certains éloignés de plusieurs siècles, dont l'ensemble forme un tout plus ou moins cohérent, la collection hippocratique.

C'est lui qui définit la célèbre théorie des quatre humeurs :

la bonne marche du corps humain repose principalement sur l'équilibre harmonieux ou *crase* des éléments fondamentaux, le sang, la pituite, la bile jaune et la bile noire. La crase risquerait d'être souvent dérangée si des *coctions* appropriées ne permettaient de répandre aux endroits voulus et d'évacuer sous formes diverses les humeurs en excédent : c'est le trouble de ces fonctions qui engendre la plupart des maladies, dont Hippocrate établit une étiologie assez sûre, la meilleure partie de son œuvre.

Cette doctrine n'avait pour la soutenir qu'une anatomie à peu près inexistante. Les vaisseaux sanguins sont assez mal différenciés, leur origine est incertaine : suivant les traités, ils partent de la tête, d'une veine unique, ou bien concurremment, du cœur et du foie. Ce n'est que dans le *Traité du Cœur* (Περὶ καρδιὰς) très probablement postaristotélicien, et en tous cas l'un des derniers de la collection, que l'on voit apparaître une connaissance expérimentale des organes circulatoires. Le cœur y est défini comme un muscle divisé en deux ventricules, protégé par le péricarde, et siège du feu naturel (τὸ ἔμφυτον πῦρ), que vient régler l'air frais soufflé par les oreillettes. Deux grosses veines y prennent naissance et vont porter la vie à tout le corps : elles charrient tour à tour le sang qui se rend aux parties et l'air qui remonte au cœur. Le περὶ τροφῆς distingue pour la première fois les veines et les artères, et leur attribue un rôle complémentaire dans la nutrition du corps, les artères par le cœur portent l'air, les veines, par le foie, charrient la substance alimentaire, le sang » (Cf. Hippocrate, *Œuvres*, éd. Littré, t. IX, p. 110).

C'est sur cette idée capitale du sang comme milieu nutritif, que Galien construira son système. Le médecin de Pergame arrivait au bon moment : au IIe siècle de notre ère il profitera à la fois de la tradition galinique, des découvertes anatomiques de l'école d'Alexandrie, et des commodités logiques du langage aristotélicien ou stoïcien. C'est surtout dans son grand ouvrage *De Usu Partium* qu'il apparaît comme le fondateur de la physiologie véritable. Les phénomènes de la nutrition y sont intelligemment présentés comme une élaboration progressive du sang à partir des aliments ingérés. C'est l'affaire d'une série de *coctions* où l'on voit d'abord l'estomac « purger la viande » pour n'en transmettre que le suc à l'intestin :

celui-ci, par une opération semblable, le transforme à son tour en chyle qui, par les veines mésaraïques et la veine porte, parvient finalement au foie. C'est là qu'a lieu le phénomène mystérieux de l'*hématose*. Le foie, qui n'est lui-même qu'un amas de sang coagulé, un parenchyme, sanguinifie les particules qui le traversent, et se trouve ainsi la véritable source du système sanguin, le centre des *facultés naturelles*. Le sang qu'il met en circulation dans les veines est nutritif, épais, ne contient que peu d'air : ses parties les plus chaudes forment les *esprits naturels*, les déchets résultant de sa préparation, sont absorbés par la vessie et par la rate.

La veine cave amènera tout ce sang au cœur « fontaine de la chaleur native » [*De Usu partium*, VI, 7] et siège des *facultés vitales*, où il subit une quatrième coction, qui le rendra beaucoup plus chaud et plus fluide. Mais le cœur est relié au poumon, siège des *facultés animales*, par un mécanisme délicat. Il y a entre ces deux organes le même rapport qu'entre l'estomac et le foie : il s'agit en définitive de préparer un milieu nutritif destiné à se répandre dans tout l'organisme — le foie transformant en sang les sucs élaborés à partir de l'estomac, le cœur changera en πνεῦμα, *esprit ou souffle vital*, l'air emmagasiné dans le poumon [*op. cit.*, VI, 9-10]. C'est le rôle propre des artères que de véhiculer ce πνεῦμα, celui des veines de charrier le sang, disaient les médecins d'Alexandrie; mais Galien pense qu'il y a entre les artères et les veines des communications nombreuses et ne voit dans leur contenu qu'une différence de proportion. Le mouvement du cœur s'explique à la façon d'un soufflet de forge relié au poumon. Le cœur, par sa *faculté attractive* [*op. cit.*, VI, 15] fait le vide dans les veines pulmonaires; le trop plein des artères pulmonaires pénètre alors dans ces veines et de là dans le cœur où il se combine aux esprits vitaux : c'est la diastole. Puis le cœur se contracte en systole, lançant dans l'aorte l'esprit vital mêlé à un peu de sang, tandis qu'il évacue par les veines pulmonaires les vapeurs et les déchets résultant de la coction. Ces veines sont donc le siège d'un double courant en sens contraire, ce qui exclut toute idée de circulation. Les artères, qui ont une faculté de contraction et de dilatation analogue à celle du cœur, se ramifient à partir de l'aorte, portant partout l'esprit vital.

L'anatomie et la physiologie du cerveau avaient encore plus progressé d'Hippocrate à Galien. Dans la plupart des traités hippocratiques l'encéphale n'est qu'une glande spongieuse destinée comme ses semblables à pomper et à évacuer les humeurs. Seul le περὶ ἱερῆς νόσου voyait dans le cerveau l'organe de l'intelligence [*Œuvres,* éd. Littré, VI, 386-392] : l'âme en effet n'était autre que l'air aspiré par les fosses nasales et transformé en πνεῦμα par le cerveau. A travers Aristote et les stoïciens qui avaient attribué au cœur de nombreuses fonctions psychiques, Galien revenait à cette première piste en profitant des découvertes considérables effectuées par Hérophile et Erasistrate. Son rôle consista à ébaucher une théorie des fonctions de relation et à établir un pont entre ces nouvelles idées et ses doctrines touchant la nutrition.

Le cerveau, officine de la pensée, comprend deux parties, le cerveau antérieur, mou et par là propre à la sensibilité [*De Usu part.*, VIII, 6], et le cervelet qui est dur, et par là propre à la motricité. La partie capitale du cerveau est formée par les ventricules, au nombre de quatre, deux antérieurs, un moyen, un postérieur. C'est dans le ventricule moyen que débouche dans le cerveau l'artère carotide, dont les ramifications constituent la toile choroïdienne et le plexus choroïdien. Les ventricules du cerveau, analogues aux cavités cardiaques, ont un mouvement comparable [*op. cit.*, VIII, 10]. Dans la diastole, ils attirent à travers le filtre des réseaux choroïdiens les esprits vitaux qui montent du cœur par la carotide, ils les recuisent et les élaborent pour les transformer en *esprits animaux* qui vont présider aux actions sensibles et motrices, tandis que le nez et la bouche excrètent les déchets de cette nouvelle coction. Des ventricules les esprits passent dans les nerfs du mouvement, tandis que les nerfs sensitifs partent de la masse du cerveau proprement dit. Ces nerfs se rendent aux organes des sens et leur permettent de transporter des *espèces* analogues aux objets sentis, Les nerfs de sensibilité sont donc des organes mous et facilement altérés, tandis que les nerfs moteurs, durs et tendus, sont de vraies cordelettes qui tirent ou relâchent les muscles.

C'est par l'entremise des nerfs que le cerveau exerce son empire. Le poumon, qui est le siège des facultés animales, est actionné par des nerfs moteurs. Mais le cœur, le foie, organes

vital et naturel ont en eux des pouvoirs propres suffisant à leur action : ils n'ont pas besoin de nerfs moteurs et se bornent à recevoir les nerfs sensitifs grâce auxquels le cœur sera le siège de la faculté *irascible*, le foie celui de la faculté *concupiscible*. Par contre ces deux organes envoient au cerveau la nourriture par les veines et la vie par les artères [*op. cit.*, VI, 13 et 18]. Il se formera donc par cette connexion une heureuse harmonie entre l'irascible, le concupiscible et la *raison*, faculté propre du cerveau, et qui peut se subdiviser en imagination, entendement et mémoire [*op. cit.*, VIII, 6].

La proportion ou le rapport qu'il y a entre les éléments d'un composé organique est la forme, le tempérament ou *l'âme* de ce tout. L'être humain aura donc trois âmes correspondant aux tempéraments des trois organes essentiels dont l'union règle sa vie : mais on peut tout aussi bien considérer cette âme comme unique, c'est-à-dire comme le tempérament du corps tout entier. On voit combien l'aristotélisme a remanié sur ce point la position initiale d'Hippocrate, pour qui l'âme était un principe étranger au corps et venu pour ainsi dire l'animer du dehors[1].

*
* *

Telle était, à peine modifiée par le bouillonnement confus et trouble de la Renaissance, la tradition commune que Descartes rencontrait partout autour de lui. Le renouveau de l'humanisme avait même failli aggraver la situation en répandant à foison les livres d'Hippocrate et de Galien au moment même où les anatomistes commençaient, vers le milieu du XVI[e] siècle, à déblayer sérieusement les avenues de la science. Tandis que les Berenger de Carpi, les Jacques Dubois, les Vésale (1513-1564), les Fabrice d'Acquapendente faisaient progresser l'anatomie du cœur et du cerveau, et que de hardis physiologistes comme Colomb, Césalpin, Servet, préparaient de loin la découverte de Harvey en dégageant plus ou moins la petite circulation, d'autres médecins se ruaient sur les énormes *in-folio* qui de Venise répandaient sur toute l'Europe l'œuvre de Galien, en

1. Cf. les traités *Que les mœurs de l'âme suivent le tempérament du corps* et *Les dogmes d'Hippocrate et Platon.*

langue latine (1565); le nombre considérable des traductions françaises montre que le grand public n'était pas sans se passionner pour la doctrine. Montanus, Valerius, réclamaient le retour à la pure théorie galinique, l'abandon des progrès réalisés depuis par les Arabes et les chirurgiens du Midi : d'autres comme du Laurens [*Anatomie*, Paris, 1610], l'érudit médecin de Henri IV, s'efforçaient pour la première fois à cette œuvre pénible si chère à l'intelligence française, la conciliation des goûts nouveaux et des théories classiques dans une synthèse scolaire. Enfin, quelques illuminés, intoxiqués par ce déluge d'imprimés et de fausse science, commençaient à faire explosion, lançant quelques éclairs de génie dans des gerbes d'insanités, tel le grand Paracelse (1493-1541) dont le spectre inquiet trouble encore l'esprit de ses petits-neveux.

D'une façon générale, le galinisme hante tous les cerveaux au moment où écrit Descartes : nous en avons une idée très nette par la correspondance et l'œuvre scientifique de Mersenne. Celui-ci est obsédé par la notion de tempérament, et réclame à ses correspondants leurs lumières sur ce point. Or voici en quels termes il pose la question : « Tous les tempéraments peuvent être réduits à deux chefs, car toute sorte de tempérament est *tempéré* ou *intempéré,* témoin GALIEN au livre *des Tempéramens*. L'intempéré est celui qui est vicieux. Le tempéré est *à poids et égalité* ou *à justice*. Le premier est appelé par les grecs εἰς στάθμον et par les Latins *ad pondus*, d'autant qu'il a portions égales des elemens, de manière qu'une qualité ne surmonte point l'autre. Le second est appelé εἰς τὴν δικαιοσύνην ou *ad justitiam,* qui n'a pas une egalle portion des elemens, mais c'est luy qui rend tous les corps propres et habiles pour exercer leurs opérations, et se trouve en toutes sortes de personnes plus ou moins tempérées, selon leur âge, leur habitude, leur pays et leur manière de vivre »[1]. Dans *la Vérité des Sciences* (pp. 428-431), le tempérament *à justice* lui-même était susceptible de plusieurs modes suivant la proportion choisie entre les humeurs, et le bon Minime s'y demandait avec anxiété si la meilleure proportion du sang à la mélancolie, à la bile et au phlegme, doit être de 10, 6 et 2 contre un, ou seulement

1. *Préludes de l'Harmonie Universelle,* 1634, p. 119-120.

de 8, 4, 2 et 1. Comme on le voit, toutes les tares de la fausse science sont réunies dans cet exemple : autorité abusive de Galien, survie de sa doctrine surannée, superstition des termes grecs et des combinaisons mathématiques comme signe d'un harmonieuse finalité.

Mais en regard de ce traditionalisme désuet les révolutionnaires n'étaient ni plus novateurs, ni plus cohérents. La doctrine du *Parfait Tempérament* était certainement l'un des dogmes fondamentaux des *Rose-Croix :* leur finalisme pseudomystique allait même jusqu'à attendre de cette heureuse formule des effets antiphysiques. Ils veulent, dit Mersenne en rapportant leur doctrine, « qu'un corps parfaitement tempéré soit si parfait qu'il ne puisse contracter aucune maladie, qu'il puisse subsister éternellement, qu'il puisse marcher sur les eaux sans enfoncer, qu'il puisse guérir les maladies par son seul attouchement, qu'il puisse pénétrer les murailles, voller par l'air, passer d'un lieu en un autre fort éloigné en un moment ou un temps imperceptible, etc. »[1]. Cela revenait à conserver du galinisme son finalisme le plus scabreux, tout en lui enlevant la base expérimentale dont le médecin de Pergame l'avait fort prudemment lesté.

Comment clore le débat entre adversaires si dignes l'un de l'autre ? Entre le magicien déguisé et l'érudit frotté de science, l'honnête homme ne sera pas dépaysé si l'on en croit la lettre bardée de citations molièresques et de considérations métachimiques par laquelle le frère Jean-François répond à son correspondant « que *la fin* de la composition de la masse sanguine est la nourriture du corps vivant et que les quatre humeurs, quoique rapportables aux quatre éléments, sont chez nous dans une proportion formelle qui regarde l'action nécessaire à la vie et non dans une mesure et dans un poids purement matériel et dont l'être n'a point d'autre *fin* que son existence »[2].

Nous devons cependant nous montrer reconnaissants au frère Jean-François, d'avoir à tout le moins, tiré la conclusion

1. *La Vérité des sciences,* p. 596.

2. *Correspondance du P. Marin Mersenne,* t. I, Paris, Beauchesne éd., 1933, p. 452. On voit à cette citation l'intérêt de cette publication entreprise par Mme Paul Tannery avec la précieuse collaboration de MM. Cornelis de Waard et René Pintard : tous les historiens attendent avec impatience les tomes suivants de ce bel ouvrage.

du débat dans l'axiome dont il a, sans aucune ironie, timbré le début de sa lettre : « Je responds que la médecine estant une science sensible, les questions qui sont purement en raison et en intelligence ne viennent point volontiers en sa considération »[1].

Comparons à cette épître une autre lettre à Mersenne, mais de Descartes, celle-là : « Je suis marry de votre erisypèle et du mal de M.M. Je vous prie de vous conserver au moins jusqu'à ce que je sache s'il y a un moyen de trouver *une médecine qui soit fondée en démonstration infaillible,* ce que je cherche maintenant »[2]. Et dans toute l'œuvre de Descartes nous verrons cet espoir s'affirmer de plus en plus net, jusqu'à ce qu'il ait trouvé le moyen de guérir non seulement le corps mais même l'âme jointe au corps. Dans tous les grands traités dogmatiques, dans les résumés étincelants où il condense sa doctrine, ce point de vue revient et se précise : dans *le Monde,* dans *le Discours de la Méthode,* la biologie a son mot à dire et elle le dit avec enthousiasme, comme une partie privilégiée de la science de la nature. Enfin, dans la Préface des *Principes* la médecine prend pour la première fois sa vraie place d'art rationnel, entre la mécanique et la morale qu'elle semble rapprocher, tirant comme elles sa sève du tronc commun de la Physique. A quelles expériences, à quelles lectures, à quel effort de pensée correspond cette assurance croissante, c'est ce que nous allons nous efforcer d'étudier présentement.

II. La tentative cartésienne.

Que Descartes ait eu assez tôt l'attention tournée vers les choses de la vie, cela ne fait point question. Quelque idée que l'on ait de sa philosophie, soit qu'on la considère comme une explication rationnelle de l'univers, soit qu'on mette l'accent sur son souci pragmatique, l'étude de l'homme et de son pouvoir réel y reste un point capital. En outre dans la lutte qui se dessine assez tôt entre la nouvelle doctrine et l'aristotélisme, les sciences naturelles sont un excellent terrain d'attaque :

1. *Ibidem,* p. 468.
2. *Descartes, Œuvres complètes.* A. T., t. I, p. 105.

il en est peu où l'opposition soit aussi nette et où les thèses de l'adversaire apparaissent si vermoulues.

Mais Descartes est moins armé pour cette nouvelle étude que pour les mathématiques ou la philosophie générale. Il lui faudra amasser, avant d'entrer en lice, un bagage suffisant de connaissances anatomiques et d'érudition biologique. Qui sait si la facilité de disséquer en paix n'est pas pour beaucoup dans le choix de sa résidence hollandaise? En tous cas, il est à peine arrivé à Amsterdam (1629) qu'il se met à étudier l'anatomie[1]. Une lettre de 1639 adressée à Mersenne nous montre le travail de lecture et de laboratoire effectué depuis lors : « Et en effet j'ay considéré non seulement ce que Vezalius et les autres écrivent de l'Anatomie, mais aussi plusieurs choses plus particulières que celles qu'ils écrivent, lesquelle j'ay remarquées en faisant moy-mesme la dissection de divers animaux. C'est un exercice où je me suis souvent occupé depuis unze ans, et je croy qu'il n'y a gueres de Medecin qui y ait regardé de si près que moi » [A. T., II, p. 525].

Les travaux de dissection ne cessèrent point en effet d'occuper Descartes durant tout le temps de son séjour aux Pays-Bas. Ils furent même pour notre philosophe l'occasion de nombreuses relations avec le monde des savants et des médecins hollandais. Descartes ne disséquait pas seul. De temps à autre Regius, alors dans toute la ferveur de son enthousiasme cartésien, venait d'Utrecht à Endegerst ou à Egmont, et il travaillait auprès de son maître; mais celui-ci gardait à ses côtés Gutschoven, le futur professeur à la faculté de Louvain, qui dessina la plupart des figures du *Traité de l'Homme* dans son édition posthume.

Descartes nous a laissé un assez grand nombre d'inédits correspondant pour la plupart à ces travaux d'anatomie et aux réflexions qu'ils lui suggéraient. Ces notes recopiées hâtivement par Leibniz sur le manuscrit de Hanovre, ont été éditées en 1859 et 1860 par Foucher de Careil dans ses deux volumes *Œuvres inédites de Descartes,* puis recueillies dans la grande

1. Cf. Borel, *Vitae Cartesii compendium,* p. 6 et les déclarations successives de Descartes A. T., I, p. 102 et p. 137 : « J'estudie maintenant en chymie et en anatomie tout ensemble et apprends tous les jours quelque chose que je ne trouve pas dedans les livres ». Ce dernier texte est du 15 avril 1630.

édition Adam et Tannery, au tome XI, p. 538 sq. Plusieurs portent des dates étagées entre 1631 et 1648 : elles forment par moments une espèce de journal de dissection accompagné de commentaires. Nous y avons une idée du matériel analysé par Descartes, qui va du veau et du mouton à la morue (Stokvisch) et nous pouvons saisir sur quelques points l'évolution de sa doctrine pendant cette période capitale.

Mais les deux principaux ouvrages consacrés à la biologie restent le *Traité de l'Homme* et *la Description du corps humain*, tous deux posthumes. La date de ces deux ouvrages, qui a donné lien à de nombreuses discussions, semble désormais établie. Le *Traité de l'Homme* qui devait faire partie du *Monde* projeté n'a pas été écrit en 1637 comme le pense Baillet, mais en 1632 : sa composition s'encadre en effet entre deux lettres à Mersenne, de juin et de décembre 1632. La première annonce que le *Monde* est désormais achevé quant à la physique inorganique, « il ne me reste plus qu'à y ajouter quelque chose touchant la nature de l'homme » [A. T., t. I, p. 254]; la seconde nous montre ce travail à peu près terminé : « Je parleray de l'homme en mon Monde un peu plus que je ne pensois, car j'entreprens d'expliquer toutes ses principales fonctions. J'ay désja écrit celles qui appartiennent à la vie, comme la digestion des viandes, le battement du pouls, la distribution de l'aliment, etc., et les cinq sens. J'anatomise maintenant les testes de divers animaux pour expliquer en quoy consistent l'imagination, la mémoire, etc. » [A. T., t. I, p. 263].

Quant à *la Description du corps humain*, elle correspond à une idée déjà exprimée dans la première lettre, mais elle n'est probablement rédigée qu'en 1636, du moins les trois premières parties, la quatrième n'ayant été composée que douze ans après, en 1648. Et en effet une lettre de cette époque à la princesse Élisabeth nous apprend que Descartes est en train de travailler à « la description des fonctions de l'animal et de l'homme », et de revoir ce qu'il en avait « brouillé » douze ans plus tôt : il ajoute d'ailleurs qu'il vient de composer « la façon dont se forme l'animal dès le commencement de son origine », ce qui, par le titre et le contenu, ne peut que renvoyer à la quatrième partie de notre ouvrage [A. T., t. V, p. 112].

Enfin n'oublions pas les nombreux renseignements que nous

apportent la corres pondance, *le Discours de la Méthode* et le *Traité des Passions*.

*
* *

La domaine de la Biologie est nettement défini par Descartes. *L'Homme* est un fragment du *Monde*, et quelle que soit sa complexité, il n'échappe point à la prise de la méthode scientifique. Mais il faut procéder par ordre et pour comprendre finalement l'harmonieuse union de l'âme et du corps, procéder tout d'abord à une indispensable analyse. L'homme théorique que Descartes va expliquer sera donc, comme l'homme réel, composé d'une âme et d'un corps, mais il faudra décrire, « premièrement le corps à part » [Début du *Traité de l'Homme*, A. T., t. XI, p. 119]. Ce corps, Descartes n'y veut voir « qu'*une statue ou machine de terre* que Dieu forme tout exprès pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible », mais dans laquelle se trouvent, en tous points identiques aux parties de notre corps qui portent le même nom, toutes les pièces requises pour accomplir « toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la *matière* et ne dépendre que de la disposition des organes » [A. T., t. XI, p. 120]. Notons tout de suite que ce postulat supprime dès le départ toute barrière infranchissable entre biologie humaine et biologie animale, et si Descartes, d'un côté, tire de ses dissections animales des conclusions quant à l'homme, il prétend bien par son traité « connaître l'animal en général » [A. T., t. II, p. 526] et pouvoir plus facilement établir des propositions universelles que des lois propres à la seule espèce lumaine.

Le corps vivant est ainsi posé comme véritable objet de l'analyse biologique. C'est une unité fonctionnelle, ou comme le dit Descartes, indivisible [A. T., t. IV, p. 167]. En quoi consiste donc cette individualité organique? Descartes semble bien l'avoir conçue tout d'abord sur le schéma classique de l'équilibre des humeurs. C'est peut-être la rançon de ses études parallèles en chimie et en anatomie[1] que la comparaison peu opportune des humeurs fondamentales et des éléments constituants de

1. Cf. la lettre déjà citée du 15 avril 1630. A. T., t. I, p. 137.

l'univers inorganique : or ces derniers sont au nombre de sept, les âcres, les amers, les doux, les acides, les salés, les séreux, les gras [A. T., t. XI, p. 598]. Les particules âcres seront les esprits qui s'évaporent par la transpiration et les humeurs subtiles qui naissent de la *bile jaune;* les parties acides et amères formeront la *bile noire* dans le fiel et les intestins, les parties grasses et séreuses produiront la *pituite*, source prochaine des chairs et des os ; enfin les parties douces et terreuses donneront naissance au *sang*. Une note de jeunesse arrivait même, en ajoutant à la liste l'esprit vital, l'esprit animal et l'urine, à trouver les sept humeurs correspondant aux sept éléments chimiques et à établir entre eux un ordre de perfection en tous points comparable aux savantes hiérarchies de l'école galinique [1631, A. T., t. XI, p. 601 et note *a*].

L'idée de la vie s'exprime cependant chez Descartes, dès ses premières réflexions, sous deux autres représentations plus dynamiques, qui ne s'harmonisent point encore. Il y a d'une part un torrent de matière qui, circulant sans arrêt à travers le corps adulte, en entretient l'économie [Cf. A. T., t. IV, p. 167]; il y a d'autre part la croissance de l'organisme à partir de l'œuf initial : « La formation des plantes et des animaux a ceci de commun qu'elle procède de particules matérielles roulées en rond par l'action de la chaleur » [*Generatio animalium*, A. T., t. XI, p. 534].

La tendance cartésienne à tout expliquer par composition synthétique, qui se donne libre cours dans *le Monde* et *les Principes,* devait naturellement le pousser à employer de plus en plus l'explication génétique. Si nous ne la trouvons pas dans le *Traité de l'homme*, du moins savons-nous que Descartes ne renonce à cette méthode que par manque de temps [A. T., t. I, p. 254, l. 8] et qu'il ne fut pas long à regretter l'absence d'une explication de ce genre [A. T., t. II, p. 525, l. 23-27]. Mais il ne se sentait pas sûr de son embryologie, comme il le dit en 1648, où il explique son silence relatif par l'insuffisance de ses expériences [*Descript.*, A. T., t. XI, p. 252, l. 24]. Ses notes inédites n'en sont pas moins pleines de considérations de ce genre, mais elles reproduisent la plupart du temps des traités classiques, comme le *De Anima et Vita* de Vivès, et surtout le *De formatione ovi et pulli* de Fabricius d'Acquapendente, dont

une lettre à Mersenne nous atteste la lecture aux environs de 1630 [A. T., t. IV, p. 555].

Mais la principale difficulté de l'explication génétique pour un esprit de la trempe cartésienne, c'est de trouver un principe capable de régler à lui seul le développement de tout l'organisme. Il faut mettre la main sur un phénomène essentiel qui puisse s'identifier avec le rythme même de la vie : il faut que cette pulsation vitale soit en outre posée dès les premiers moments afin qu'elle engendre vraiment toute la durée ultérieure. Or Descartes reste longtemps sans savoir quel est, dans l'économie humaine, le facteur le plus important : la théorie des humeurs s'avère sur ce point particulièrement stérile et pernicieuse. En outre il n'est pas trop fixé sur l'ordre d'apparition des organes, qui pourrait indiquer en gros une hiérarchie des fonctions. Les classements les plus différents se retrouvent dans ses notes. Tantôt il distingue trois stades dans la vie fœtale, le premier correspondant au développement simultané du poumon, du foie et du cœur, le second engendrant cerveau, os, membranes et chairs, le troisième fiel et rate — tantôt il verra l'œsophage, le cerveau, le foie, la rate, apparaître successivement avant tous autres organes — tantôt il associera poumon et foie dans la création du cœur et celle, simultanée, du cerveau. [Cf. A. T., t. XI, p. 508, 510, 599, etc.].

C'est dans cet embarras que la découverte de Harvey lui apporte un trait de lumière : le phénomène essentiel dans la vie de l'organisme, il en est sûr désormais, c'est *la circulation du sang*. Encouragé par cette idée il reprend ses expériences sur les œufs couvés, en dissèque une trentaine et voit comme son émule anglais, se développer dès le second jour le *punctum saliens,* qui est déjà un cœur embryonnaire animé de pulsations [A. T., t. XI, p. 620]. Dès lors, il n'y a plus qu'à expliquer rapidement et par voie purement physique la préhistoire de l'organisme : une fermentation de la semence nous conduit vite à la mise en marche de ce moteur cardiaque et nous pourrons désormais engendrer tout l'organisme par le simple jeu de la circulation, son rythme vital. [A. T., t. XI, p. 253].

Assistons en témoin discret à cette transformation que Descartes vérifie en achetant à tous les bouchers de la région les embryons que peuvent contenir les vaches abattues. La semence

combinée ne tarde pas à évoluer et à se différencier : « c'est que la chaleur s'y exerce et qu'y agissant en mesme façon que les vins nouveaux lorsqu'ils bouillent, ou dans le foin qu'on a renfermé avant qu'il fût sec, elle fait que quelques-unes de ses parties s'assemblent vers quelque endroit de l'espace qui les contient et que là, se dilatant, elles pressent les autres qui les environnent : ce qui commence à former le cœur » [*Descript.*, A. T., t. XI, p. 254 sq.]. Il y a tout d'abord une vésicule unique, ébauche du cœur gauche, qui envoie du sang à tout l'embryon. « Sitost que le cœur commence ainsi à se former le sang raréfié qui en sort prend son cours en ligne droite vers l'endroit où il est le plus libre d'aller, et c'est l'endroit où se forme le cerveau » [*ibidem*]; or il rencontre la résistance opposée par le reste de la semence et ne tarde pas à être repoussé vers le cœur par le chemin qu'il a suivi, ainsi se forme l'aorte dans sa partie supérieure. Mais le cœur continuant à battre et à envoyer du sang nouveau, celui-ci se dévie vers le bas de l'organisme dans la même direction que l'épine dorsale en formation : « la partie inférieure de la grande artère » prend ainsi naissance, les mêmes résistances éprouvées à son point d'arrivée contraindront le sang de « prendre circulairement son cours vers le cœur », ce qui donnera naissance à la veine cave.

Cependant le va-et-vient du sang a fortifié le cœur fœtal, où apparaissent bientôt les fibres intérieures, tandis que les veines coronaires se manifestent à l'extérieur. Les dilatations causées par un afflux de sang de plus en plus vigoureux engendreront les oreillettes et les valvules, plis des vaisseaux sanguins, tandis que la différenciation des ventricules s'organise. En même temps que le cœur droit le cerveau se développe : les dissections opérées en 1637 montrent que la substance cérébrale du jeune embryon est tout à fait blanche et pâle, mêlée de sang caillé. Appuyé sur le *De Formatione Fœtus* de Fabricius (1615) et sur ses propres expériences, Descartes ne craindra pas de nous expliquer sa genèse. Le sang le plus subtil s'élève donc par l'aorte et engendre la moelle dont le cerveau n'est tout d'abord que le prolongement. Mais cette substance molle est poussée d'un côté par l'afflux du sang ascendant et de l'autre par les parties supérieures de la semence qui s'en vont former le crâne : le cerveau se durcira donc, au point de repousser le sang qui

se trouvera réduit à irriguer sa surface. Ainsi se forme un grand canal, « le vaisseau triangulaire » (sans doute le tronc basilaire), donc les ramifications nourriront le cerveau et finiront de l'engendrer. Cependant les carotides internes, arrêtées à la base du cerveau par des particules très serrées de semence, donneront le rets admirable, puis le sang montant plus haut vers les ventricules antérieurs, donnera la toile choroïdienne et le plexus choroïdien, tandis que se forme l'entonnoir.

En même temps que le cœur droit se formait également le poumon, le sang venant du ventricule droit se divisant en deux masses : les parties aériennes et molles donneront peu à peu des petits tuyaux qui seront les bronches, tandis que les particules grossières en retournant au cœur gauche constitueront par sédimentation la veine pulmonaire, l'artère pulmonaire prenant naissance de son côté par un processus analogue. [A. T., t. XI, p. 259].

Enfin, tandis que le sexe de l'individu se précise suivant que le pénis, gêné ou non par l'épine dorsale de la mère, se dirige vers l'intérieur ou vers l'extérieur, le tube digestif se constitue à partir des sécrétions du cerveau. C'est la vieille théorie des catarrhes, la partie la plus caduque de la biologie cartésienne : un flot de pituite tombant des cavités cérébrales va former peu à peu le tube digestif et, en s'accumulant le dilatera en ventricule ou estomac : malgré toute sa fantaisie cette explication génétique n'en a pas moins l'avantage d'établir l'unité morphologique de tout le tube digestif, « totum ductum ab ore ad podicem » [A. T., t. XI, p. 594].

Le rein et la vessie sont à l'origine des amas de sang apportés par les vaisseaux émulgents [A. T., t. XI, p. 590], rameaux de l'aorte et de la veine cave ; la rate également s'est constituée par dépôt des parties « rameuses » ou épaisses du sang, expulsées des artères [A. T., t. IV, p. 407]. Formée au milieu du corps elle est rejetée peu à peu vers sa place par le développement du foie qui n'est lui aussi, qu'un parenchyme de sang caillé [A. T., t. XI, p. 590] : c'est la doctrine de Vesale que Descartes paraît ici copier presque textuellement [cf. *Anatomia*, p. 385]. Le philosophe avait donc bien raison d'écrire à cette époque : « je travaille maintenant à composer un *abrégé de*

Médecine que je tire en partie des livres, et en partie de mes raisonnements »[1].

*
* *

Le premier bénéfice de cette méthode génétique était de relier directement à l'embryologie la physiologie de la nutrition : celle-ci ne fait que poursuivre le phénomène par lequel *le sang* a une première fois constitué le corps humain[2].

Il ne s'est pas borné en effet à engendrer les parties nobles dont le jeu ultérieur définit l'équilibre organique, il a aussi constitué des parties massives, les muscles, les os, les nerfs et les peaux. Toutes ont en effet la même origine, des parties solides « qui s'étendent en filets » au voisinage des artères et des artérioles. La jeunesse correspond à un état des tissus où ces filets sont libres, nagent et se développent dans un liquide nourricier. Mais il vient un moment où, à force de grandir, ils s'accolent et s'enchevêtrent, ne laissant plus qu'une place réduite aux esprits qui coulent à leur surface pour s'échapper par les pores de la peau : c'est alors l'arrêt de la croissance, et si le phénomène s'accentue, la vieillesse et la mort. La graisse produit des effets analogues : le sang charriant des humeurs trop abondantes, ses particules adipeuses, irrégulières, s'accumulent comme une chose morte, arrêtant le cours des esprits. L'équilibre vital au contraire est atteint quand les esprits poussent vers la superficie les filets charnus, avec un rythme comparable à celui de l'érosion superficielle, et quand la richesse du sang est juste capable de réparer les pertes subies au niveau de la peau [cf. *Descript.*, cinquième partie].

L'explication génétique de l'homme est donc complète à partir de la semence, avec la seule intervention du flux sanguin et des sédimentations qu'il commande. Descartes a si bien conscience d'une réussite, qu'il entrevoit pour l'avenir la possibilité d'une

1. Lettre du 25 janvier 1638, A. T., t. II, p. 507. Les dernières remarques citées sur la génération des organes sont en effet tirées pour la plupart des notes appelées *Observationum anatomicorum compendium de partibus inferiori ventre contentis*, daté de 1637.

2. « Ce qui fait un mouvement circulaire perpétuel, lequel suffirait pour entretenir la vie des animaux sans qu'ils eussent besoin de boire ni de manger, si aucune des parties du sang ne sortait hors des artères ou des veines pendant qu'il coule en cette façon ». *Descript.*, A. T., t. XI, p. 239.

déduction rigoureuse : « Si on connaissait bien quelles sont toutes les parties de la semence de quelque espèce d'animal en particulier, par exemple de l'homme, on pourrait déduire de cela seul, par des raisons entièrement mathématiques et certaines, toute la figure et conformation de ses membres. [*Descript.* A. T., t. XI, p. 277]. On ne s'étonnera pas, dès lors, que cette construction mécanique fasse table rase des pouvoirs occultes que la biologie classique accumule sur sa route et qui paraissent à chaque instant livrer le cours du métabolisme à la fantaisie de quelque organe.

Prenons par exemple la nutrition qui suit de si près, comme nous venons de le voir, le plan du développement embryologique : il ne sera plus question d'une assimilation formelle, par une *facultas altrix,* dont Vésale décrivait encore avec volupté les diverses puissances, *vis attrahens*, *vis retentrix*, *vis purgatrix*, *vis incorporatrix*[1]. Tout se fait désormais clairement par des processus banaux, relevant de la chimie ou mieux encore de la physique élémentaire. L'insalivation au voisinage des artères [A. T., t. III, p. 139] est la première attaque des aliments par les parties les plus acides du sang : après une déglutition toute mécanique, le bol alimentaire passe dans l'estomac dont après quelques hésitations, Descartes décrit enfin l'action comme une fermentation où l'« eau forte » des parois, grâce à son acidité et à sa chaleur, dissout les petites parties des viandes[2]. Sans avoir à attribuer au pylore cette sensibilité propre dont le gratifiait Galien, Descartes fait passer le chyme dans les intestins où il va se trouver filtré à travers des pores de divers diamètres, comme la farine blutée : c'est là encore une opération toute mécanique, un véritable passage au crible [A. T., t. XI, p. 127]. Puis le chyle sera conduit par les veines lactées et la veine porte [A. T., t. III, p. 140], il traversera le foie pour y subir l'action de l'hématose. Celle-ci, aux yeux de Descartes, n'a plus rien de mystérieux : dans ce parenchyme sanguin le chyle changera simplement d'aspect, « tout ainsi que le suc des raisins noirs, qui était blanc, se convertit en vin clairet, lorsqu'on le laisse cuver sur la râpe » [*Homme*, A. T., t. XI, p. 123].

1. *Anatomia,* p. 391.
2. Cf. *Generatio animalium*, A. T., t. XI, p. 538 et *Homme, ibid.,* p. 121.

III. — Les Principaux Éléments du Système.

Maintenant que nous avons suffisamment marqué la direction du système, il nous reste à préciser les principaux points de la doctrine cartésienne. Pas n'est besoin d'analyser dans ses détails une physiologie qui ne s'est jamais donnée comme une explication exhaustive : il y a dans toute construction cartésienne des idées-mères en petit nombre dont la dialectique restreinte commande toute la masse de la discipline envisagée. En physiologie il est bien manifeste que l'intuition mécaniste dont nous venons de développer le schéma s'exprime plus particulièrement sur trois points privilégiés dont l'exposition va nous retenir désormais : *la théorie de la circulation, les esprits animaux, les animaux-machines*.

*
* *

Nous avons déjà vu que l'embryologie cartésienne postule en quelque sorte l'identification de la vie avec le rythme circulatoire dont l'évolution engendre le corps tout entier. Le rôle capital de cette pulsation vitale explique les développements importants consacrés par Descartes à la circulation jusque dans *le Discours de la Méthode*[1]. Le problème était d'ailleurs fortement posé devant l'opinion des savants contemporains. Vésale avait, au milieu d'une physiologie toute galinique, réalisé un considérable progrès dans l'anatomie du cœur en supprimant la communication interventriculaire, si chère aux anciens, et en mettant de ce fait hors de doute la petite circulation[2]. Servet en 1553, enlève au ventricule gauche pour le confier au poumon le soin de « spiritualiser » le sang qui vient du ventricule droit mais par une étrange inconséquence il croit encore à la communication interventriculaire. Enfin, malgré les déclarations plus nettes de Columbus et de Césalpin, l'enseignement classique conserve les idées galiniques. Du foie monte le sang grossier

1 « Mais enfin qu'on puisse voir en quelle sorte j'y traitois cete matière, je veux mettre icy l'explication du Mouvement du cœur et des Artères, qui estant le premier et le plus general qu'on observe dans les animaux, on jugera facilement de luy ce qu'on doit penser de tous les autres ». *Discours*, A. T. t. VI, p. 46.

2. Particulièrement dans le *De Fabrica Hominis*.

fourni par les veines du mésentère. Cuit par le cœur, le sang va nourrir le poumon par la veine artérieuse, tandis qu'une partie passe directement à travers le septum, où il se mélange à l'air de la respiration. De l'aorte sort le sang chaud spiritueux qui porte la faculté vitale, tandis que le sang veineux charrie la nourriture. Le mouvement du cœur n'appartient donc plus, comme le veut Averroès, à l'âme sensitive et aux facultés animales, il est vital, comme sa cause efficiente et ses causes finales; cette *faculté pulsifique* du cœur est transmise aux artères par leurs tuniques fibreuses. Voilà ce qu'enseigne encore en 1610 l'*Anatomie* de Du Laurens [cf. p. 471 à 478].

La véritable rupture n'ent lieu qu'à l'époque même où Descartes construisait son système. Elle fut l'œuvre d'un élève de l'école de Padoue, le biologiste anglais Harvey[1], médecin de Jacques Ier et de Charles Ier. Le *De Motu Cordis et Sanguinis* parut en 1628. Il faisait table rase des doctrines classiques et repoussait toute érudition pour ne recourir qu'à l'expérience. Il expliquait toute la circulation par la simple contraction du cœur défini comme un muscle creux. Par la méthode des ligatures il mettait en évidence le véritable trajet du sang. Il aboutissait ainsi à un premier itinéraire, du ventricule droit à l'oreillette gauche, par la veine artérieuse, les poumons et l'artère veineuse : puis il voyait le sang réchauffé repartir par l'aorte, se refroidir progressivement à travers tout le corps et revenir par les veines dont la structure, déjà définie par Sylvius, empêche tout retour en arrière. « Aussi est-il nécessaire de conclure que le sang se meut dans les vaiseaux par un certain mouvement circulaire, et que c'est là l'action et la fonction du cœur, qu'il exerce par la pulsation, et que la cause du mouvement et de la pulsation cardiaque est la même « [*op. cit.*, p. 194]. Harvey restait, il est vrai, assez perplexe sur la manière dont se réalisait la communication des veines et des artères, qu'il ne constatait que dans le plexus choroïde et les vaisseaux spermatiques : lorsqu'il arriva sur ce point, vers 1651, à des idées parfaitement claires, il y avait déjà longtemps que la théorie cartésienne s'était constituée à sa suite.

1. Cf. sur ce point E. Gilson, *Descartes, Harvey et la scolastique,* in *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 191.

Les thèses de Harvey ayant décidément triomphé, nous avons peine à croire qu'elles aient pu paraître aux yeux de ses contemporains mal établies ou même scandaleuses. Aussi nous est-il difficile d'estimer à sa juste valeur l'attitude de Descartes à l'égard de la grande découverte. On ne lui sait aucun gré d'en avoir accepté le principe et *imposé* le mérite, on lui reproche par contre de n'en avoir pas admis le mécanisme et d'avoir soutenu, contre toute évidence, une interprétation aberrante.

Notons tout d'abord qu'il est impossible, du point de vue cartésien de séparer ces deux aspects du problème; il faudra juger sur l'ensemble. Descartes ne peut passer pour avoir tiré de Harvey sa connaissance de l'anatomie cardiaque : bien avant la lecture tardive du *De Motu* (en 1632) il a disséqué de nombreux cœurs, — pour la plupart, des cœurs de veau — et son anatomie est correcte. Il a bien distingué le cœur et le péricarde, les oreillettes et les ventricules. Il sait que chaque oreillette communique avec son ventricule par des valvules qu'il a étudiées avec attention, mais que chez l'animal formé les ventricules sont séparés l'un de l'autre par un *septum* étanche; il connaît également bien la disposition des veines et des artères; bref il suit d'assez près l'anatomie de Vésale mais en la dépouillant de toute considération finaliste. Aussitôt qu'Harvey aura signalé des communications entre veines et artères il saisira toute la généralité de ce fait alors que les capillaires ne seront découverts qu'en 1664.

Mais pour lui, l'action du cœur reste avant tout une coction. C'est un « feu sans lumière » analogue à celui de la fermentation, feu nourri par le sang des artères et des veines[1]. Le mouvement du cœur est réglé par le mécanisme suivant. Le sang qui s'y déverse rencontre un liquide déjà raréfié, qui le fait lever; ce sang se dilate en vapeurs qui gonflent le cœur — c'est la *systole*. Le contenu de l'oreillette, ne pouvant plus retourner dans le ventricule, dont le sang raréfié ferme les valvules, s'engouffre dans l'aorte béante, et le cœur s'affaisse, c'est la *diastole*. A cause des valvules sigmoïdes ce sang ne peut retomber dans le cœur, il s'écoule donc dans l'aorte, et

1. Cf. *Discours*, A. T., t. VI, p. 46 et *Homme*, A. T., t. XI, p. 123, etc.

par saccades dans les artères secondaires, puis revient au cœur droit par les veines. Quant au poumon, le sang s'y déversera de même par la veine artérieuse, pour s'y condenser dans les bronches au contact de l'air frais; il retombera de là dans l'oreillette gauche par l'intermédiaire de l'artère veineuse[1]. Descartes considère la petite circulation comme une distillation préparatoire à la coction essentielle du cœur, le sang jouant ici le rôle « des huiles qu'on fait passer plusieurs fois par l'Alambic » et qui « sont plus aisées à distiller la seconde fois que la première » [*Descript.*, A. T., t. XI, p. 127]. Le phénomène est donc vu, sinon sous son vrai mécanisme, du moins dans toute son ampleur, et Descartes concluait à son tour en 1637 : « le courant du sang n'est qu'une circulation perpétuelle » [A. T., t. VI, p. 50].

Maintenant que nous avons défini cette doctrine, il ne nous paraît plus difficile de situer exactement Descartes par rapport aux travaux de Harvey. Notons d'abord qu'il le cite partout avec éloges, non seulement dans de très nombreuses lettres[2], mais qu'il lui accorde, par faveur insigne, les honneurs du *Discours,* puis des *Passions de l'Ame*[3]. Il ne lui conteste nullement le bénéfice de sa découverte, mais en souligne au contraire l'intérêt : « on ne saurait lui donner trop de louange pour une invention si utile ». [A. T., t. XI, p. 239]. Il n'en reste pas moins qu'il avait lui-même abouti à des conclusions analogues, avant la lecture de l'ouvrage : « J'ay veu — écrit-il au père Mersenne — le livre *de Motu Cordis* dont vous m'aviez autrefois parlé, et je me suis trouvé un peu différent de son opinion, quoy que je ne l'aye veu qu'après avoir achevé d'écrire en cette matière » [nov. 1632, A. T., t. I, p. 263].

Descartes tient donc à ce qu'on distingue sa théorie de celle d'Harvey, et il le dit avec une grande délicatesse de nuances dans la lettre à Mersenne du 9 février 1639 [A. T., t. II, p. 501]. Et en effet si leurs cœurs sont animés de pulsations analogues, du moins subsiste-t-il entre les deux viscères une opposition de phase absolue! Harvey attribue avec raison

1. Cf. *Passions*, partie I, art. 9, A. T., t. XI, p. 334.
2. Cf. A. T., t. I, pp. 527, 531, 533; t. II, pp. 500, 501; t. III, p. 66; t. IV, pp. 189, 699, etc.
3. A. T., t. VI, p. 50 et A. T., t. XI, p. 331.

le mouvement du sang à une contraction musculaire, c'est-à-dire à la *systole*, tandis que le cœur cartésien ne fournit qu'en *diastole* la chaleur nécessaire au sang pour se dilater et pénétrer dans les vaisseaux. C'est là le point de départ d'une critique trop subtile où notre philosophe va jusqu'à accuser le médecin anglais de ressusciter à son tour les facultés occultes et d'expliquer les phénomènes par des causes plus mystérieuses qu'eux-mêmes. [A. T., t. XI, p. 243]. Nous le voyons également discuter ce point avec Fromond et Plempius qui n'est pas encore cartésien et qui soulève des objections bizarres sur l'autonomie du cœur et sur le temps nécessaire à sa dilatation [cf. A. T., t. I, pp. 496, 523 A. T., t. II, pp. 52, 66], puis avec Regius qui demande comment le cœur peut se désenfler puisqu'il doit toujours contenir assez de sang raréfié pour servir de levain au sang frais. Mais Descartes trouve toujours réponse à ces difficultés, même quand la critique est pertinente, comme celle de Plempius sur le mouvement des artères [A. T., t. II, pp. 52 et 65].

Descartes ne saurait donc passer ni pour un élève, ni pour un sectateur fanatique de Harvey. Il n'en a que plus de mérite à rompre des lances en sa faveur, et il le fait, avec l'énergie un peu hautaine qui le caractérise, défendant du même coup la découverte d'autrui et la supériorité de son propre système. Témoin le ton de cette lettre à Mersenne : « Vous me mandez qu'un médecin italien a escrit contre Herveus *de motu cordis* et que cela vous a fait estre marris de ce que je me suis engagé à escrire de cette matière : en quoy je vous diray franchement que je ne vous sçaurois remercier de votre charité en mon endroit : car il faut que vous ayez bien mauvaise opinion de moy, puisque, de cela seul qu'on vous dit qu'un autre a escrit, non pas contre moi... mais de ce que quelqu'un a escrit quelque chose, que vous imaginez estre contre moy, sans avoir ouy ses raisons, ny mesme savoir s'il est habile homme, vous supposez incontinent que j'ay failly » [A. T., t. II, p. 500]. Cette algarade impertinente a tout de ,même une autre allure que l'assentiment contradictoire de Gassendi : celui-ci admet bien la circulation, qui commence à rencontrer la faveur de l'opinion, mais il proteste contre la séparation des ventricules — déjà

reconnue par Vésale! — parce qu'un chirurgien méridional lui a fait voir à travers le septum « non seulement des pores, mais des canaux très ouverts »[1].

Ainsi donc, ni Mersenne, ni Gassendi n'avaient compris l'importance et les conditions réelles de la théorie circulatoire. Naturellement, ceux qui la réfutaient, comme Æmilius Parisanus et Jacobus Primirosus[2] ne l'avaient pas saisie davantage : leur influence était cependant assez grande en Hollande pour entraîner les hésitants. Que serait-il arrivé si Descartes s'était alors rangé de leur côté? La controverse sur les artères dont il sort victorieux malgré le bon droit de son adversaire, nous montre tout le poids de son autorité. Aussi devons-nous considérer comme très objective l'assertion de Regius rapportée par Baillet : « L'opinion de M. Descartes sur la circulation du sang l'avait mise en grand crédit parmi les savants : et elle avait merveilleusement contribué à rétablir sur ce sujet la réputation de Guillaume Harvée, qui s'étoit trouvée mal traitée par les satyres et le décri de divers Médecins des Pays-Bas, la plupart ignorans ou entêtez des anciennes maximes de leurs Facultez »[3].

Sans disputer à Harvey la découverte de la circulation qui lui revient doublement, par antériorité historique et par supériorité scientifique, Descartes a contribué largement à l'assimilation de cette vérité importante, en l'encadrant dans un système plus complet, et en chantant généreusement les louanges du savant anglais avec la voix la plus écoutée du siècle.

*
* *

Ceux qui traitent facilement de romans les constructions audacieuses de la physique cartésienne ne manquent pas une occasion de railler « le père des esprits animaux ». Plus éclairé nous apparaît assurément M. Bréhier quand il reproche au contraire à notre philosophe d'avoir repris mal à propos cette « théorie traditionnelle ».

1. Cf. Lettre à Peiresc, du 28 aout 1629 in *Lettres de Peiresc*, 1893, t. IV, p. 208.
2. Cf. sur ce point A. T., t. II, p. 616, note a.
3. cité dans A. T., t. II, p. 616.

Et en effet nous avons vu que dès Galien la doctrine des esprits se trouvait en circulation. Cette conception s'était conservée sans trop de fluctuations pendant le moyen âge, tout en s'adaptant peu ou prou aux progrès considérables accomplis par les Arabes dans l'anatomie du cerveau. Elle reçut à la Renaissance un renouveau d'actualité, par la diffusion des théories stoïciennes, qui lui apportaient l'autorité nouvelle de leur matérialisme absolu.

Dans sa *Physiologia stoïcorum* (Anvers, 1604), Juste Lipse, dont l'influence est, en bien des domaines, capitale à l'aurore du XVII[e] siècle, remet en honneur ces thèses effacées par l'aristotélisme chrétien des scolastiques. Pour les stoïciens, l'âme est toujours bien le πνεῦμα mais un πνεῦμα différent de celui d'Hippocrate, et où le feu a remplacé l'air.

Le feu règne en effet dans l'univers, un *feu artiste* qui revêt çà et là des formes différentes. Dans le macrocosme, Dieu n'est plus qu'un souffle igné[1] dans le microcosme qui est le corps humain, le principe de l'intelligence sera lui aussi le πνεῦμα πυρῶδες parcelle du feu divin[2]. Mais quelle qu'en soit la subtilité, ce feu est toujours un corps. Cette conception qui nous semble si bizarre, n'ira pas au XVI[e] et XVII[e] siècles sans séduire de bonnes têtes. On est étonné de voir des chrétiens aussi avertis que Melanchthon et Gassendi se représenter l'esprit sous une forme matérielle : pour le premier, par exemple, l'esprit est une vapeur subtile, cuite par le cœur et enflammée[3]. On en arrive de la sorte à ce « matérialisme religieux » si bien défini par M. Denis Saurat à propos de Milton[4] : certains, comme Servet, vont jusqu'à s'appuyer sur la Bible[5] pour déclarer l'âme corporelle et la réduire au sang vivifié, enflammé par la chaleur du corps. On voit la confusion que pouvait entretenir dans l'opinion le recoupement de cette doctrine avec la classification scolastique des âmes végétative, sensitive et raisonnable.

Cette métaphysique nouvelle, si elle ne provoquait point l'assentiment unanime, facilitait du moins l'expansion de la

1. Θεὸς ἔστι πνεῦμα νοερὸν και πυρῶδες, Posid., ap. Stobée, cité par Juste Lipse *op. cit.*, p. 46.
2. Epictète, *Premier Discours*, ch. XLV.
3. *De Anima*, Lyon, 1555, p. 68.
4. Denis Saurat, *Milton et le matérialisme chrétien en Angleterre*, Paris, 1928.
5. *Lévitique*, XVII, 14 et *Dentéronome*, XII, 23.

physiologie « spiritueuse ». Pour tout ce qui touche aux fonctions psychiques (y compris la motricité), on fera intervenir un corps particulier, *l'esprit*, qui, à défaut de s'identifier avec l'âme, en sera tout au moins le premier instrument[1]. Selon la théorie classique il y a trois sortes d'esprits, savamment hiérarchisés d'après leur origine, les esprits naturels, les plus grossiers, qui s'élaborent dans le foie, les esprits vitaux qui proviennent du cœur, et les esprits animaux, organes cérébraux du sentiment et du mouvement. Il existe d'ailleurs dès la fin du XVIe siècle une tendance très nette à réduire le nombre de ces catégories à deux[2] ou même à une seule[3] l'accent étant de plus en plus mis sur *les esprits animaux*. Ceux-ci servent à la sensation dont ils transportent et conservent les espèces. On les trouve dans tout le cerveau, dans les ventricules en tant qu'ils président au sentiment et au mouvement, dans la substance médullaire, en tant qu'ils sont liés aux « facultés princesses », c'est-à-dire à la raison et à ses suivantes.

Descartes ne va pas rompre en visière avec une théorie si généralisée, mais suivant son habitude, il va la transformer peu à peu en l'adaptant à son système, jusqu'à lui donner enfin une structure toute nouvelle. Tout d'abord il va réduire l'interprétation de Servet à la psychologie des animaux : c'est d'eux seuls que l'Écriture dit que leur âme est dans leur sang, c'est-à-dire que le principe du mouvement et de la sensation est l'esprit issu de leur sang : nous retrouverons ce *brutisme* dans la théorie des animaux-machines. En réservant très nettement le cas de l'âme raisonnable, Descartes ne défend pas seulement sa métaphysique, il purifie sa physiologie. Les esprits animaux sont immédiatement ramenés au sang[4], et dans ces conditions les différences entre les trois catégories s'amenuisent vite jusqu'à disparaître ; sa classification aura en outre pour effet de rapprocher dans une synthèse personnelle les vues hippocratiques qu'il tire de la lecture de Sylvius et les conceptions stoïciennes empruntées à Juste Lipse. Ces esprits, selon leur gros-

1. cf. Du Laurens, *Traité de l'excellence de la vue*, p. 261.
2. cf. Melanchthon, *De Anima*, p. 11 ; Du Laurens, *Anatomie*, p. 539.
3. cf. L'Argentier, cité par du Laurens, *op. cit.*, pp. 164, 312 426.
4. cf. Lettre au marquis de Newcastle, A. T., t. IV, p. 191 et *Passions*. Part. I, art. 10, A. T., t. XI, p. 334.

seur, s'étageront entre l'air et le feu : les esprits naturels, les plus gros et les plus lents, se trouvent dans le chyle et le sang veineux, les esprits vitaux, plus légers, dans le sang artériel, après la coction du foie et du cœur, enfin les esprits animaux proviennent des plus légères parties issues du cœur par les carotides, filtrées par le rets admirable et déversés sous la garde de la glande pinéale dans les ventricules du cerveau. Ces esprits animaux, d'abord conçus comme « une liqueur très subtile » (A. T., t. VI, p. 178) sont bientôt définis constamment comme « un certain vent très subtil ou plutôt une flamme très vive et très pure » (A. T., t. XI, p. 137; A. T., t. VI, p. 54). Comme on le voit, il n'y a plus entre ces trois formes d'esprit de différence qualitative réelle, mais seulement une différence de calibre et de mobilité entre éléments plus ou moins raffinés. Cette espèce de classification par filtrations successives reproduit ainsi d'assez près celle qui, en physique, a engendré par décantations successives le troisième élément ou *matière subtile,* cause et véhicule de la lumière, qui n'est pas sans ressembler beaucoup aux *esprits animaux,* cause et organe des affections psychiques. Ces esprits participent naturellement aux variations de la circulation : produits exhalés par le sang ils ressentent violemment les changements dans sa composition, plus subtils ou plus lourds suivant l'alimentation reçue — enfin leurs diverses agitations engendrent, comme nous le verrons, les diverses passions de l'âme.

Par quelle action ces esprits arriveront-ils à impressionner le cerveau? Pour le comprendre il faut nous représenter la conception qu'a Descartes de la subtance nerveuse. La masse de l'encéphale est constituée pour lui d'une matière organique criblée de petits trous imperceptibles, ou pores. Ces pores correspondent à un écartement entre les petits filets ou tuyaux qui forment la substance blanche. Les « filets » en question aboutissent d'un côté au ventricule[1], de l'autre ils s'entrelacent les uns aux autres sans déboucher de l'encéphale, ou bien ils se prolongent au dehors pour se répandre dans tout le corps — ce sont les nerfs. Nous avons donc une espèce de réservoir central, le ventricule, sur lequel vient s'ouvrir la tuyauterie des nerfs

1. Après Vésale, Descartes les confond tous les quatre en un seul.

destinée à engouffrer tous les esprits disponibles : ceux-ci filtrent à travers les pores du tissu choroïdien qui recouvre comme un dais le ventricule. [Cf. A. T., t. XI, p. 582]. Élevée au milieu des concavités du cerveau dont elle commande l'entrée, suspendue par les artères élastiques qui seules la rattachent aux parois, la *glande pinéale* ou *glande* H est une valve mobile d'une très grande délicatesse, capable d'orienter à son gré le cours des esprits animaux. [*Homme*, A. T., t. IX, p. 179].

Descartes n'accorda pas du premier coup à cet organe cette dignité exemplaire. Dans ses premières dissections il se bornait à noter la présence de la glande et sa situation approximative, au cœur de la substance cérébrale : il ne lui attribuait à ce moment d'autre rôle que de régler l'écoulement des excréments dans l'infundibulum. Mais les idées ambiantes arrivèrent à le pénétrer peu à peu. Melanchthon voulait que le troisième ventricule fût fermé par cette glande ou *conarion* [*De Anima*, p. 88]; Du Laurens la voyait déjà ouvrant et fermant aux esprits le passage du troisième au quatrième ventricule. Mais c'est probablement J. Sylvius qui entraîna plus particulièrement son adhésion : « Le conarion — dit cet auteur — ayant la forme d'une noix de pin est comme commis à la distribution des esprits »[1]. Nous tenons d'ailleurs dans ce texte la solution d'un important problème. Comment Descartes, qui connaît bien et qui cite Hippocrate et Galien, a-t-il pu ignorer l'anathème très pertinent jeté par ce dernier sur la glande pinéale : « Croire que ce corps préside au passage de l'esprit, c'est faire acte d'ignorance et attribuer trop à cette glande... Pourquoi? Mais grands dieux, s'il en était ainsi, une glande remplirait le rôle et aurait la dignité du cerveau! Et le cerveau lui-même, masse divisée en de nombreux méats, ne serait qu'un instrument apte à exécuter tout ce qu'une glande pourrait, par sa nature propre, l'inciter à faire »[2]! Cette condamnation aussi judicieuse que péremptoire aurait certainement frappé Descartes s'il l'avait rencontrée : il est donc très probable qu'il ne connaît Galien que par l'*Introduction à l'anatomique partie de la Phisiologie d'Hippocrate et Galien*, [trad. fr. par Jean Guillaume, Paris, 1555]

1. *Introd. anat. partie de la Phis. d'Hipp. et Galien*, p. 135.
2. *De Usu Partium*, VIII, 14.

où Sylvius prend par malheur sur ce point précis une position nettement opposée à celle du grand empirique.

D'autre part, au fur et à mesure que le système cartésien se développe, la question de l'union de l'âme et du corps devient de plus en plus importante[1]. Or, pour expliquer cette interaction il fallait que Descartes trouvât un organe approprié, capable de communiquer aisément à la masse du corps les impulsions de l'âme et réciproquement à l'âme les sensations corporelles. Pour cela l'organe en question devait être unique[2], extrêmement mobile, et rapproché de la masse des esprits. La première et la troisième condition ne laissaient subsister que les deux glandes pinéale et pituitaire, mais celle-ci, tout enfoncée dans la cavité de l'os sphénoïde, ne pouvait satisfaire au second desideratum [Lettre à Mersenne, 24 déc. 1640, A. T., t. III, p. 263]. Le conarion triomphait sans contestation possible dans cette lutte originale.

Néanmoins les attaques les plus violentes ne tardèrent pas à fuser des différents points de l'horizon philosophique et médical. C'est un médecin de Sens, Villiers, qui croitn'avoir pas trop de tout son cerveau pour penser ; Descartes ne fait pas de difficultés pour admettre cette proposition, mais n'en maintient pas moins que l'âme est plus directement et plus immédiatement unie à cette partie simple et unique [A. T., t. III, p. 123]. Mais quand ce disciple fameux de Paracelse réclame un « esprit fixe » intermédiaire entre l'âme et le corps, Descartes lui conseille avec désinvolture de chercher du même coup une lumière ténébreuse et une liqueur solide [*ibid.*, p. 124]. C'est Mersenne qui s'étonne de ne pas voir la glande commandée par un nerf spécial ; mais comment serait-elle dans ce cas le siège du sens commun? [A. T., t. III, p. 361]. Ce sera enfin Wallis qui objectera dans son Anatomie du cerveau[3] que les animaux ayant le conarion plus développé devraient être plus intelligents. Mais Descartes n'eut pas besoin de sortir de la tombe pour lui répondre. Il connaissait le fait incriminé, ayant étudié la glande pinéale sur le cerveau du mouton qui l'a particulièrement développée, et

1. Cf. Pierre Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes*, Paris 1936, p. 92 et suivantes.
2. Cf. A. T., t. III, p. 19 et 48.
3. *Cerebri Anatome*, Amsterdam, 1676.

n'ayant pu la retrouver sur un cerveau de femme [A. T., t. III, p. 49]. En outre il avait déjà répondu à Meyssonier [*ibid.*, p. 20] que l'important en l'occurrence n'était pas la grosseur mais la mobilité. Comme on le voit par tous ces cas, l'attaque était encore — et de loin — plus obscure que la défense.

Il ne restait plus à Descartes qu'à pousser plus avant la systématisation entreprise. Ce sera sa théorie de la sensation et de la motricité. Pour Aristote et ses successeurs scolastiques, la sensation était la communication au sujet sentant de la forme de l'objet senti : chaque sens saisissait dans la perception ce qui lui convenait dans l'objet. Le *sens commun* réunissait les espèces intentionnelles ainsi dégagées pour former des simulacres analogues à l'objet. Au moment où écrit Descartes ces théories sont exposées par le *De Anima* de Melanchthon [pp. 154, 155, 158] et son frère jumeau, le *De Anima* d'Amerbach [pp. 321 sq.] Descartes, suivant son habitude, garde la direction de ses prédécesseurs mais remanie leurs thèses dans un sens à la fois plus spiritualiste et plus mécaniste. Il établit plus nettement que ses devanciers la spécificité des nerfs de sensibilité, mais il la reporte à leurs terminaisons différenciées, ce qui lui permet d'établir l'identité de leur constitution histologique et de leur appliquer à tous la théorie plus avancée de la sensation visuelle : de même que les nerfs optiques transmettent au conarion les images rétiniennes (qui se superposent par convergence en un point de cette glande), de même les autres nerfs transmettent dans leurs tuyaux l'agitation des esprits animaux. Les diverses sensations correspondent d'ailleurs à des causes analogues et l'on retrouverait dans les couleurs des proportions et des harmonies lumineuses analogues aux différentes consonances musicales [*Homme,* A. T., t. XI, p. 158].

L'accord des différentes sensations se fait dans la glande pinéale : depuis longtemps les psychologues cherchaient à attribuer un domicile au sens commun. Sous l'influence des Arabes cette recherche s'était de plus en plus orientée vers les centres cérébraux : Vivès et Nemisius le voyaient dans le ventricule médian, et en 1641 l'érudit Jean Cousin présentait une thèse en Sorbonne « *an κωνάριον sensus communis sedes* » ? A la question posée, plus net encore que le nouveau docteur,

Descartes répondait affirmativement[1] : tout convergeait d'ailleurs dans son système vers cette proposition-clef.

Dès lors que la physiologie de la sensation en tant que telle s'expliquait si aisément par les esprits animaux, ce n'était plus qu'un jeu pour notre auteur d'expliquer également la motricité : il suffisait de considérer les muscles eux-mêmes comme des réservoirs à esprits régulièrement desservis par les nerfs appropriés. En reprenant le vieux schéma galinique des muscles antagonistes, en supposant l'innervation par les mêmes filets des deux muscles opposés et l'existence aux communications nerveuses de petites valvules *ad hoc* réglant là aussi l'admission des esprits, il était facile de rendre compte de tous les mouvements de contraction et de détente musculaire auxquels se trouve réduite toute la théorie du mouvement.

*
* *

Il est facile de deviner comment la théorie des ANIMAUX-MACHINES procède directement de ces assertions. Ce n'est pas, comme on le voit, une suggestion brillante ou même une hypothèse de travail rencontrée en cours de route; c'est, résumée dans une image frappante, toute la physiologie cartésienne qui s'exprime ici, depuis le postulat mécaniste jusqu'aux propositions essentielles sur le rôle du sang et le fonctionnement des esprits animaux. Aussi ne faut-il pas s'étonner si *le Discours de la Méthode* véritable recueil des *mythes* cartésiens, lui accorde une place d'honneur. Il a à peine énoncé l'hypothèse fondamentale de l'automate accomplissant avec des organes analogues des actions semblables aux nôtres que déjà il le réalise en esprit et nous lâche dans les jambes le premier jouet conçu par son imagination créatrice, un superbe singe en peluche qui ressemble à s'y méprendre, à tous ses frères de la jungle : « Et je m'estois icy particulièrement aresté à faire voir que, s'il y avait de telles machines, qui eussent les organes et la figure d'un singe, ou de quelque animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de mesme nature que ces animaux » [A. T., t. VI, p. 56].

1. Cf. *Dioptrique,* A. T., t. VI. p. 129; *Méd. sixième,* A. T., IX, p. 69; *Discours*, 5e partie, A. T., t. VI, p. 55.

L'homme aussi serait réductible dans une certaine mesure, à un pantin mécanique. Il y a en lui, nous l'avons vu, tout un équilibre nerveux et musculaire capable de jouer sans l'assentiment de sa volonté. Il suffit d'exciter l'un de ces éléments pour que la machine entière s'ébranle et réponde d'elle-même : les esprits animaux sauront bien mouvoir le corps à propos des objets qui se présentent à nos sens ou des passions qui sont en lui, sans que la volonté les conduise [A. T., t. VI, p. 55]. La réponse aux quatrièmes objections énumèrera tout un lot de mouvements qui échappent, même chez nous, à la direction de l'esprit : « le battement du cœur, la digestion des viandes, la nutrition, la respiration de ceux qui dorment et même en ceux qui sont éveillez, le marcher, chanter et autres actions semblables quand elles sont sans que l'esprit y pense » [A. T., t. VII, p. 229]. Autrement dit, même chez l'homme, toute action qui n'implique pas la conscience est purement mécanique : mais il faut pousser plus loin et reconnaître comme automatiques tous mouvements des passions, bien qu'ils impliquent la conscience, puisque leur origine n'est pas dans notre libre arbitre. La lettre au marquis de Newcastle qui contient cette doctrine est certainement la pointe extrême de la théorie, mais ainsi qu'il arrive souvent, la doctrine ne devient lumineuse que sous sa forme radicale[1].

Et en effet les objections qui arrivent de toute part contre les animaux-machines proviennent généralement du fait que les adversaires, tout en critiquant cette conception, ont peine à se la représenter dans toute sa rigueur. Ce qu'on oppose à Descartes c'est en effet l'existence d'un instinct, « d'un principe intérieur semblable à celuy qui est en nous »[2], c'est à tout le moins la conscience des animaux.

Mais l'instinct, s'il existe, n'a aucune valeur de pensée : il appartient tout entier au domaine de l'étendue et se traduit en mouvements. Le fameux instinct serait d'ailleurs, s'il existait,

1. « Pour les mouvements de nos passions, bien qu'ils soient accompagnez en nous de pensée, à cause que nous avons la faculté de penser, il est neantmoins très évident qu'ils ne dependent pas d'elles, pour ce qu'ils se font souvent malgré nous et que par conséquent ils peuvent estre dans les bestes et mesme plus violens qu'ils ne sont dans les hommes, sans qu'on puisse pour cela conclure qu'elles ayent des pensées. », A. T., t. II, p. 573.

2. A. T., t. I, p. 514, cf. idem A. T., t. II, p. 39.

trop excellent, car il répond parfaitement à l'excitation ressentie ; mais changeons quelque peu les conditions l'expérience, la réponse instinctive s'avère désadaptée, c'est la machine qui tourne à vide et répond à côté parce qu'elle n'était à aucun degré mue par une force intelligente. Ainsi la perfection comme l'imperfection de l'instinct se retournent également contre ses partisans en ne manifestant qu'un ordre automatique et dépourvu d'intelligence, celui de la nature mécanique. L'animal, et l'homme en tant qu'il est animal, n'est qu'une pièce agencée pour répéter la mimique arrangée sans le consulter par le fabricateur souverain : « c'est la Nature qui agit en eux selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit un horologe qui n'est composé que de rouës et de ressors, peut conter heures et mesurer les tems, plus justemcnt que nous avec toute notre prudence » [A. T., t. VI, p. 59].

Mais les défenseurs de l'intelligence animale ne se tiennent pas pour battus. Gassendi, toujours lui, entre en lice. Il accepte la physiologie cartésienne, il accepte les nerfs, les esprits, la structure du cerveau : mais justement Descartes semble avoir montré que tout cela est la condition même de la perception. Il y a donc dans le cerveau un principe de connaissance, de conscience, un principe spirituel : les animaux qui possèdent un cerveau semblable au nôtre, semblent donc devoir être gratifiés d'une âme analogue[1]. Leurs partisans envisageaient d'ailleurs sans effroi les conséquences les plus scabreuses de leur position. Puisque c'est l'avenir immortel de l'âme humaine qui vous conduit à rejeter l'identité avec les animaux, ripostait Henri Morus, pourquoi ne pas étendre aux bêtes le bénéfice de cette immortalité ? [A. T., t. V, p. 244]. Plus modeste, l'auteur des sixièmes objections se bornait à comparer l'homme au chien et à réclamer pour ces deux espèces également intéressantes l'identité de traitement : âme consciente pour les deux ou bien pas d'âme du tout [S. T., t. VII, p. 414].

Descartes, avec sa souplesse et son sang-froid habituel fait front à toutes ces attaques. Il avait déjà montré l'absurdité qu'il y aurait à concevoir l'immortalité personnelle de l'huître

1. « Sed sunt in brutis nervi, sunt spiritus, est cerebrum, et in cerebro principium cognoscens, quod renunciata per spiritus parimodo excipiat, sensionemque perficiat » [A. T., t. VIII, p. 269].

ou de l'éponge [A. T., t. V, p. 277]; il maintient fermement sa position essentielle. Il n'y a pas d'âme de la brute[1], mais peut-être y a-t-il en effet conscience chez quelques animaux supérieurs dont l'organisme paraît très voisin du nôtre : « En ce qui concerne les chiens et les singes, même si je concédais qu'ils possèdent la conscience, il ne s'ensuivrait nullement que l'esprit de l'homme se confonde avec son corps, mais plutôt que chez d'autres animaux l'esprit est également distinct du corps » [A. T., t. VII, p. 426].

Mais nous savons que cette hypothèse ne correspond point à la position dogmatique adoptée par notre auteur. De tous les gestes de l'homme, un seul atteste vraiment la pensée, c'est le langage articulé : or jamais les bêtes « ne pourraient user de paroles, ny d'autres signes, en les composant comme nous faisons, pour déclarer aux autres nos pensées » [A. T., t. VI, p. 57]. Montaigne et Charron auront beau dire, un singe plus un perroquet ne constituent point un homme, mais une ménagerie. On n'en saurait déduire que les animaux supérieurs soient dépourvus de conscience, ni même du psychisme élémentaire que requiert cette conscience, comme la mémoire des choses matérielles [A. T., t. XI, p. 519]; mais ils n'arrivent jamais à la perception claire et consciente [A. T., t. I, p. 413].

Descartes ne dépasse donc point dans la discussion les positions fixées dans la lettre au marquis de Newcastle où il rejette du domaine de la pensée pure les actions même conscientes que régit contre notre vouloir profond le déterminisme passionnel. La question se tranche donc par les conclusions suivantes :

I. « Il n'y a pas lieu d'admettre que les forces végétatives et sensitives constatées dans les animaux méritent la dénomination d'*âme* au même titre que l'esprit humain » [A. T., t. III, p. 369].

II. L'âme des brutes est donc bien tout au plus comme le dit la Sainte Ecriture, constituée par leur sang, c'est-à-dire par le mouvement des esprits animaux [cf. A. T., t. I, p. 414].

III. L'homme est un domaine mixte : l'automate va chez lui jusqu'au déterminisme conscient. Peut-être faut-il accorder à quelques animaux supérieurs un mécanisme aussi compliqué.

1. cf. A. T., t. V, pp. 278 et 311.

IV La pensée pure s'indroduit dans l'automate par un dispositif que Descartes précisera dans sa théorie des passions. Conditionnée par le cerveau dans le domaine mixte de la sensation et de l'imagination, l'âme échappe pleinement à cette servitude pour ce qui est de l'entendement pur[1].

Ainsi donc, loin de ruiner la théorie des animaux-machines, les objections des meilleurs esprits de l'époque ne faisaient que l'épurer et l'approfondir peu à peu. Au lieu d'un schéma rapide elle devenait une doctrine aussi forte que nuancée, et bientôt cette pièce capitale ne se contentait plus de parachever la physiologie, elle soudait solidement physique et métaphysique, en préparant la place à la psychologie cartésienne. Bon gré mal gré Arnauld devait bien se persuader que la lumière qui se réfléchit du corps du loup dans les yeux de la brebis suffit à provoquer sa fuite, tandis que les athées, c'est-à-dire les matérialistes, perdaient désormais tout moyen de combler l'abîme ouvert entre l'âme raisonnable et cette humble fermentation, principe élémentaire de toutes les actions vitales[2].

IV. Valeur et portée de la physiologie cartésienne.

Nous n'avons rapporté ici que les traits principaux de la doctrine cartésienne : c'en est certainement assez pour pouvoir nous prononcer à son sujet, car la comparaison constante avec les prédécesseurs et les contemporains nous permet d'apprécier justement la valeur de son apport.

Notons tout d'abord à la louange de notre auteur, ce souci d'information qui caractérise si nettement son attitude. Érudition livresque suffisante, nous l'avons vu, mais sans aucun fétichisme d'école ; travail acharné au laboratoire pendant plus de vingt années de recherche patiente et minutieuse. C'est cependant dans les résultats de ces recherches que la critique trouvera le meilleur de son gibier. Descartes ne lui apparaîtra point comme un expérimentateur assez hardi, ce n'est pas l'inquisiteur de génie qui, par des procédés inédits force la nature

1. « Ostendi etiam saepe distincte mentem posse independenter a cerebro operari : nam sane nullus cerebri usus esse potest ad pure intelligendum, sed tantum ad imaginandum vel sentiendum », A. T., t. V, p. 358.
2. Cf. A. T., t. VII, p. 204-206 et t. I, pp. 403 et 414.

à lui dévoiler de nouveaux secrets. L'expérimentation se réduit chez lui à l'observation. Il dissèque, avec une habileté moyenne, et le fruit de ses dissections sert uniquement à nourrir une intuition qui plane parfois un peu haut. Il n'y a rien dans toute son œuvre physiologique qui puisse se comparer par exemple à l'enquête minutieuse menée par Claude Bernard sur les fonctions du foie, ni même aux travaux de Sylvius puis de Harvey sur la circulation du sang. En outre son observation n'est pas toujours assez sûre et il a une difficulté assez grande à accueillir le démenti des faits quand ses théories sont en jeu : nous en avons vu un exemple quant à la cause réelle de la circulation, où il s'acharne à voir l'effet de la diastole et non de la contraction cardiaque. Mais quel est le biologiste qui n'a pas commis d'erreur de ce genre? Harvey lui-même n'a-t-il point rejeté les découvertes d'Aselli et maintenu ses idées fausses sur l'élaboration du chyle? Et nous savons aujourd'hui combien fantaisiste fut la célèbre théorie de Claude Bernard sur la curarisation, qui reposait en définitive sur l'empoisonnement d'un organe imaginaire! Du moins noterons-nous à la décharge de Descartes une certaine défiance à l'égard de ses propres observations lorsqu'elles lui paraissent douteuses, un réel enthousiasme pour les découvertes de ses contemporains, un sens assez sûr de leur valeur respective, une grande probité. Si l'on se rappelle par exemple la conduite invraisemblable de Regius qui pille et déforme à son gré les théories de son maître[1], on doit reconnaître que l'attitude de Descartes envers les autres physiologistes ne manqua jamais de correction, voire d'une généreuse courtoisie.

S'il fallait tracer un bilan des résultats heureux ou malheureux de l'observation cartésienne, il faudrait mettre d'un côté une connaissance globalement assez juste de l'anatomie et de la physiologie des vaisseaux, de l'autre une incompréhension manifeste de la nature des muscles. Quant au système nerveux, il y faudrait un jugement beaucoup plus nuancé. Descartes y fut un précurseur en affirmant pour la première fois la nature fibreuse du cerveau et l'étroite continuité entre l'encéphale et les organes qu'il commande : mais, pas plus que ses contempo-

1. Cf. la longue note explicative de A. T., t. XI, p. 672.

rains, il n'a compris le rôle des circonvolutions cérébrales et il s'est hypnotisé comme eux sur l'étude des ventricules, la partie la plus ingrate de la physiologie cérébrale.

En quoi consiste donc l'enrichissement apporté par Descartes à la science des êtres vivants? Il consiste là comme ailleurs dans les modifications profondes apportées à une science jeune et encore peu sûre par la méditation d'un génie profond et systématique.

Descartes a tout d'abord donné à cette science son autonomie et son unité. Il l'a campée, un peu brutalement peut-être, dans un canton de la physique et il a réclamé pour elle le bénéfice d'un traitement véritablement scientifique. Là aussi il a été l'homme de la méthode, dont les préceptes survivront à leur application contingente. Le postulat de l'explication mécaniste n'est sans doute qu'un postulat et à tout le moins une vue un peu sommaire de l'organisation animale; il n'en était pas moins nécessaire pour la constitution d'une physiologie scientifique. Non seulement il soustrayait l'étude du corps vivant aux conceptions animistes et vitalistes qui la contaminaient encore d'une mauvaise métaphysique, mais il ouvrait du même coup toutes larges, aux savants de l'avenir, les portes de l'expérience. Qu'importe si les premiers schémas mécanistes étaient à la fois arbitraires et insuffisants : ils serviront de modèles à des constructions ultérieures plus minutieuses et plus objectives. Il n'y faudra la plupart du temps que des moyens d'investigation plus poussée : l'imagination de Descartes tient pour beaucoup à l'absence de microscope et de préparations fixées. Avec les conceptions cartésiennes Malpighi mieux armé fera faire à l'anatomie descriptive ses progrès fondamentaux, cependant que Borelli établira le schéma complet de notre mécanique osseuse et musculaire. Le mécanisme cartésien, dès le temps de son auteur, aboutissait d'ailleurs à une grande réussite, la théorie des animaux machines, qui reste à l'heure actuelle parmi les meilleures pages consacrées à l'étude du réflexe, de l'instinct, de l'acte volontaire et de leurs rapports respectifs. L'homme qui a été capable d'une construction aussi forte et aussi nuancée savait à l'occasion joindre l'esprit de finesse à l'esprit de géométrie.

C'est pourtant ce dernier qui fait en définitive le mérite

capital de la physiologie cartésienne. Il y apparaît lumineusement sous ses deux traits fondamentaux. Il y a tout d'abord l'amour de la grande construction, qui suscite ici comme ailleurs l'emploi judicieux de la méthode génétique, de la synthèse progressive par laquelle un corps se construit, une sensation s'élabore, un mouvement aboutit. Non moins sensible est l'autre trait, l'amour de l'assimilation, de la réduction à l'unité; et comme notre philosophe apporte dans les sciences naturelles un don d'intuition qu'on y rencontre rarement, ces réductions sont puissantes et justes, et constituent à chaque fois un véritable pas de géant dans la compréhension des phénomènes. Voyez-le, par exemple, abandonner sans crier gare, suivant son habitude, sa théorie des quatre (ou des sept) humeurs dont s'empêtraient ses premiers pas : bien vite émerge un seul liquide nourricier et fondamental, le sang, dont la circulation suffit à engendrer pour ainsi dire l'organisme tout entier. Ainsi la classification en esprits naturels, vitaux et animaux, disparaît à l'usage pour ne plus laisser que ces derniers, eux-mêmes rattachés au sang. De même la troupe hétéroclite des nerfs de sensibilité recevra un schéma commun, la structure du nerf optique; l'hétérogénéité des sensations découvrira des mécanismes analogues et une parenté fondamentale. Cette méthode assimilatrice et conquérante est la marque du génie qui domine et organise une matière jusque-là formée d'alluvions peu cohérentes. En greffant sur l'amas des traditions médicales ce fécond rationalisme la philosophie cartésienne transforme en science une connaissance empirique.

Ce ne sera pas d'ailleurs sans quelque dégât. Comme bien d'autres révolutions les révolutions scientifiques vont parfois un peu loin et dépassent le but visé. Le mécanisme cartésien était certes nécessaire, mais il ne contenait peut-être pas le dernier mot de l'explication biologique. Sitôt passé le temps assez curieux des cartésiens décadents et de l'iatromécanisme, on ne tarda pas à s'en apercevoir. Ce fut d'abord l'assouplissement de ce mécanisme par l'introduction de nouveaux facteurs physiques avec Dutrochet et de l'analyse chimique avec Lavoisier dans l'étude des organismes. Puis ce mécanisme assoupli se chargea peu à peu de finalité. Au fur et à mesure des progrès de la cytologie, de l'embryologie, voire de la chimie

biologique et de la paléontologie, il apparut de plus en plus que l'être vivant — dont l'histoire individuelle et collective redevenait d'actualité — gardait une personnalité propre irréductible aux actions du milieu extérieur : les théories de l'évolution, qui paraissaient tout d'abord orientées dans un autre sens ne firent, en définitive, que confirmer cette impression. Aujourd'hui, quelles que soient les théories que professent les biologistes, ils s'accordent en pratique pour concilier dans l'étude de la vie les habitudes mécanistes de la science expérimentale et l'interprétation finaliste qui seule correspond à l'intuition de l'être vivant.

La première raison de l'attitude cartésienne est trop connue pour qu'on y insiste : la lutte contre le finalisme rhétorique et stérilisant des aristotéliciens attardés requérait des positions nettes, dût-on payer cette netteté au prix d'une mutilation nécessaire. La réintroduction du finalisme sur le plan moral dans les dernières années de la méditation cartésienne prouve néanmoins que cet anathème n'avait rien de définitif.

Peut-être ce mécanisme excessif tient-il en outre au tempérament de Descartes et à la manière très particulière dont il conduisit ses études. Comme beaucoup de gens à son époque notre philosophe semble avoir été peu curieux des spectacles de la nature et avoir peu pratiqué cette biologie de plein air dont l'école française conserve avec soin depuis les Tournefort et les Cuvier la féconde tradition. C'est toujours au laboratoire qu'il travaille et qu'il dissèque. Ses études sont tournées vers la Médecine, il ne connait guère que l'homme et les autres animaux dans la mesure où ils lui ressemblent : dans toute cette œuvre considérable à peine comptons-nous deux ou trois notations concernant la botanique. Or l'étude exclusive des animaux donne un relief excessif aux fonctions de motricité et conduit tout droit aux schémas mécaniques qui les soustendent presque immédiatement; la dissection superficielle en montrant cordes et leviers porte l'esprit aux mêmes modèles. Au contraire l'étude des lentes transformations de la plante permet de mieux comprendre la continuité de la nature dans ses vues, continuité dont le microscope n'a pas de peine à saisir les raisons en décelant dans la structure des tissus ce que la science moderne appelle une *idée*, un plan d'organisation. L'étude des

plantes en station, qui manifeste d'emblée leur adaptation au climat, au sol et à l'altitude, ne pousse pas moins le savant à l'interprétation, à l'imagination finaliste. Descartes a disséqué un nombre suffisant de cœurs de veaux et de têtes de moutons : il lui a manqué d'épier, à l'ombre de la forêt complice, l'éclosion discrète des cryptogames ou d'aller admirer, passés les derniers conifères, la gentiane bleue piquetant de sa tache vive la pente abrupte d'un sommet. Mais l'heure n'était pas encore venue du promeneur solitaire et de ses rêveries botaniques.

N'en soyons que plus reconnaissants à celui dont le labeur fécond ne connut de la science que les joies les plus austères et qui nous a permis de joindre au goût sensible de la nature le sens aigu et objectif de sa géométrie secrète.

Pierre Mesnard,
Ancien Élève de l'École Normale Supérieure.
Licencié ès Sciences. Docteur ès Lettres.

Poitiers.

DESCARTES ET L'ANALYSE DES ANCIENS[1]

« *I'avois un peu estudié, étant plus ieune, entre les parties de la Philosophie a la Logique, et entre les Mathématiques, a l'Analyse des Geometres et a l'Algebre.....* »
Discours de la Méthode.

Ces quelques pages sont une humble contribution à l'histoire des origines de la pensée cartésienne. Elles ne visent qu'un point très précis : l'influence de la géométrie grecque sur la conception cartésienne de l'*analyse* et de sa fonction logique.

Si en effet Descartes doit plus qu'on ne l'a dit souvent aux logiciens scolastiques, ce sont les mathématiciens grecs qui lui ont, les premiers, appris l'analyse[2].

Descartes, dès le collège, avait été attiré par la rigueur des mathématiques :

« Ie me plaisois surtout aux Mathematiques, a cause de la certitude & de l'évidence de leurs raisons; mais ie ne remarquois point encore leur vray

1. Principaux ouvrages cités :
DESCARTES : *Œuvres complètes*, édition Adam-Tannery. Les textes de Descartes sont tous cités d'après cette édition. Les chiffres romains indiquent le tome, les chiffres arabes la page.
P. BOUTROUX, *Principes de l'Analyse Mathématique*, Paris, Hermann, 1914.
SIRVEN, *Les années d'apprentissage de Descartes*, Albi et Paris, 1928.
BRUNSCHVICG, *Les étapes de la Philosophie Mathématique*, Alcan, 1912.
HAMELIN, *Le système de Descartes*, Alcan, 1911.
GOBLOT, *Le système des sciences*, Alcan, 1922.
MILHAUD, *Descartes savant*, Alcan, 1921.
MILHAUD, *Nouvelles études sur l'histoire de la Pensée scientifique*, Alcan, 1911.
RODIER, *Les Fonctions du syllogisme*, dans l' « Année philosophique » de 1908, p. 1-62.
TANNERY, *Mémoires scientifiques*, Toulouse, Privat, 1912 sq. (13 vol. parus).

2. M. Sirven simplifie un peu les choses lorsqu'il écrit (p. 22) : « L'analyse de Descartes est identique à la *resolutio* de Tolet ». Voici en effet un texte de Tolet, cité par M. Sirven lui-même (p. 192-193) : « Resolutio... non est aliud, quam regressus quidam rei in ea principia, ex quibus est, seu a quibus pendet »; mais il distingue une *resolutio realis* et une *resolutio rationis*.
« Realis est.... quando vere mixtum in elementa resolvitur : quando totum in particulas secatur ». Pour les scolastiques, on le sait, ce *vere mixtum* désigne avant tout le composé chimique, et l'analyse « réelle », l'analyse chimique. Du point de vue de la Logique, ce *vere mixtum* correspond à ce que Descartes appellera *naturas... a parte rei compositas* (*Reg.* VIII. A. T., X, 399)

usage, & pensant qu'elles ne seruoient qu'aux Arts Mechaniques, ie m'estonnois de ce que, leurs fondemens estans si fermes & et si solides, on n'auoit rien basti dessus de plus releué » (*Discours*, 7).

Mais, si les auteurs d'arithmétiques lui offraient des démonstrations satisfaisantes, il n'en était pas de même des ouvrages de géométrie qu'il avait entre les mains :

« circa figuras vero, multa ipsismet oculis quodammodo exhibebant, & ex quibusdam consequentibus concludebant; sed quare haec ita se habeant, & *quomodo inuenirentur*, menti ipsi non satis videbantur ostendere » (*Reg*. 375).

En effet l'enseignement élémentaire de la géométrie tel qu'il était donné à cette époque dans les collèges, était surtout remarquable pour l'empirisme et quelquefois même la fantaisie de ses démonstrations[1] :

et cette analyse réelle n'est que la *division* scolastique et cartésienne; elle n'est pas à proprement parler une analyse, déduisant la cause de l'effet.

La *resolutio rationis* n'est l'œuvre que de notre esprit. Ici, nouvelle distinction entre l'analyse rationnelle *mathématique* (ainsi appelée, nous dit Tolet, parce qu'elle est surtout employée en mathématiques, bien que d'autres sciences l'emploient) et l'analyse rationnelle *logique*.

Or Tolet réduit le rôle propre de celle-ci à celui qu'elle a dans les *Analytiques* d'Aristote : réduction aux prémisses, réduction aux modes et figures du syllogisme.

Tout autre est l'analyse *mathématique* « qua propositam conclusionem in proprias causas, per quas demonstretur, reducimus; ut nihil aliud sit talis resolutio quam inquisitio et perscrutatio quaedam causarum illius conclusionis.... Ex quo patet hanc resolutionem non esse demonstrationem. Demonstratio enim per causam effectum monstrat : resolutio vero, posito effectu causam indigat : resolutio tamen ipsi Demonstrationi desservit... » (Tolet, 278 b).

On ne saurait mieux définir l'analyse des géomètres grecs, analyse qui n'est pas la démonstration mais permet de la trouver. Une telle analyse, supposant résolu le problème qu'elle étudie, en tirant par déduction une série de conséquences qui sont en réalité des causes, jusqu'à celle qui pourra servir de point de départ solide à une synthèse reconstructrice et démonstrative, une telle analyse n'a jamais été employée systématiquement par les logiciens de l'École. Elle reste pour eux une méthode propre aux sciences *mathématiques*, totalement distincte de l'analyse employée en *logique*.

1. Cf. l'*Elementale Geometriae* du P. Gaultruche dans sa *Philosophiae ac Mathematicae totius institutio* (1665) qui représente bien l'enseignement élémentaire des mathématiques tel qu'on le donnait dans les collèges au XVIIe siècle.

1° *Empirisme :* Pour démontrer que la somme des angles d'un triangle est égale à 2 droits, on trace avec un compas des arcs de cercle de même mesure que les 3 angles. Puis avec la même ouverture de compas on décrit une circonférence. A partir d'une extrémité d'un diamètre on reporte les 3 arcs. Leur somme coïncide avec ce demi-cercle qui peut lui-même se diviser en deux angles droits (p. 47).

2° *Fantaisie :* Après avoir établi (en confondant égalité avec équivalence) la proposition suivante : « Parallelogramma sub iisdem parallelis, & supra eadem basi constituta, sunt inter se aequalia, quamvis eorum alterum in infinitum protendatur », on en tire ce corollaire :

De là le discrédit des mathématiques, devenues jeux d'enfants[1]. Heureusement, aidé en cela par ses professeurs qui avaient reconnu ses remarquables dispositions, Descartes aborda dès son séjour à La Flèche des ouvrages plus sérieux que les manuels scolaires[2]. Et de 1614 à 1618, en même temps qu'il amorçait ses recherches personnelles, il prenait une connaissance directe et approfondie de l'œuvre des plus grands géomètres de l'antiquité.

Il fut frappé de l'importance qu'attachaient les anciens à la connaissance des Mathématiques, qu'ils regardaient comme une introduction nécessaire à l'étude de la philosophie, rôle réservé par les scolastiques à la logique. Qu'en conclure, sinon qu'ils avaient, des mathématiques et de leur méthode, une connaissance beaucoup plus approfondie que la nôtre : « Plane suspicatus sum, quamdam eos Mathesim agnouisse valde diuersam a vulgari nostrae aetatis » (A. T., X, 376).

Non qu'ils aient exploité parfaitement cette science, nous le savons par l'histoire, mais les germes innés des vérités premières, point encore étouffés par un fatras d'érudition, durent leur faire découvrir le véritable *principe* de ces sciences :

« ut... Philosophiae etiam & Matheseos veras ideas agnouerint, quamuis ipsas scientias perfecte consequi nondum possent. Et quidem hujus verae Matheseos vestigia quaedam adhuc apparere mihi videntur in Pappo & Diophanto... (376) ».

Par vanité sans doute, les Auteurs dissimulèrent cette méthode, « quia *facillima erat et simplex,* ne vulgata vilesceret » (376) et préférèrent nous transmettre des démonstrations compliquées.

En ces temps où les questions de méthode occupent la première place, Descartes est à la recherche d'une logique de l'invention (ce que ne lui fournit pas la scolastique), d'une méthode inven-

« Sequitur 2. Quod si Angelus haberet vim reducendi sese ad punctum, & consequenter etiam ad lineam;... datam quamcumque longitudinem occupare posset, simulque adesse praesens tum coelo, tum terris » (p. 51-52).

1. « Non mirabar si plerique etiam ex ingeniosis & eruditis delibatas istas artes... cito negligant ut pueriles & vanas... » (*Regula* IV, A. T., X, 375).

2. « I'y auois appris <au college> tout ce que les autres y apprenoient; & mesme, ne m'estant pas contenté des sciences qu'on nous apprenoit, i'auois parcouru tous les livres, traitans de celles qu'on estime les plus curieuses & les plus rares, qui auoient pu tomber entre mes mains » (*Disc.* 5).

tive qui soit simple et claire en même temps que rigoureuse[1]. Le secret de cette méthode, que les Anciens semblent avoir pressentie et qui de nos jours est perdue, ne pourrait-on le retrouver chez Euclide, Apollonius, Pappus, Diophante?

C'est de ce côté, en fait, qu'il a cherché, comme nous le montre clairement le journal de Beeckman. Et ses études sur la classification des courbes, dont le résultat est consigné dans la *Géométrie* eurent pour point de départ le célèbre « problème de Pappus ».

Nous sommes donc autorisés à chercher quelle relation peut exister entre l'analyse telle que la définissent et la pratiquent les géomètres grecs et l'analyse telle que la comprendra Descartes. On verra que la première aide à comprendre la seconde.

I. Analyse et Synthèse.

Les *Éléments* (στοιχεῖα) d'Euclide (vers 325-275 av. J.-C.) sont l'aboutissement de plusieurs siècles de recherches.

Éléments, qu'est-ce à dire? Στοιχεῖον signifie également *lettre de l'alphabet*. Comme le remarque P. Boutroux (I, 232) après P. Tannery, après Proclus, στοιχεῖα désigne les théorèmes premiers, principes de démonstrations innombrables. Ce sont les éléments simples, dirait Descartes, dont la *composition* formera l'ensemble de la science géométrique.

La première proposition d'Euclide[2] est un problème : « Sur une droite donnée et finie, construire un triangle équilatéral ». Euclide n'est pas, comme les Pythagoriciens, un contemplateur. Pour connaître il *construit*. Et les plus simples de ses constructions (comme celle-ci), point de départ d'autres plus complexes, se font en n'utilisant que les définitions (ὅροι), les postulats (demandes, αἰτήματα), les axiomes ou notions communes (ἀξιώματα, κοιναὶ ἔννοιαι).

1. Descartes nous a dit lui-même que, dès sa jeunesse, il éprouvait un vif plaisir dans tout effort d'invention personnelle, et qu'il avait, dès ce moment, réfléchi sur le travail de sa pensée :

« Iuuenis, oblatis ingeniosis inuentis, quaerebam ipse per me possemne *inuenire*, etiam non lecto auctore : unde paulatim animadverti me certis regulis uti » (*Cogitationes privatae* X, 214). Descartes a développé ce texte dans la règle X (403, 404).

2. Edition Teubner. Vol. I-V : *Elementa* (par Heiberg); Vol. VI : *Data* (par Menge).

Je renverrai aussi à l'édition Peyrard (3 vol., 1814, 1816, 1818).

M. Brunschvicg (p. 91) remarque qu'une telle construction équivaut à un « théorème d'existence »[1]. Disons « d'existence mathématique » pour garder leur valeur aux jugements d'existence de l'ontologie.

Est géométrique, existe géométriquement toute figure qui peut être *construite* à partir des définitions, axiomes ou postulats, ou de propositions en découlant nécessairement. Le domaine géométrique s'élargira donc par synthèse constructive. Parce qu'il construit les objets mêmes qu'il étudie, le géomètre les connaît clairement, complètement. Il sait leur place, leur rang dans l'édifice total; de quels éléments ils se composent et selon quel ordre; quelles relations les unissent les uns aux autres. Science parfaite du créateur. L'ambition de Descartes. Ὁ γεωμέτρης ποιητής ἔστιν.

Mais cette synthèse, si rigoureusement démonstrative, puisqu'elle suit l'ordre même de la génération des propositions, est-elle inventive? Prenons le géomètre placé en face des définitions, axiomes et postulats euclidiens et ne disposant, comme méthode de découverte, que de la synthèse. Que va-t-il construire, comment va-t-il agencer les éléments dont il dispose? Va-t-il essayer au hasard une combinaison, puis une autre? Mais les plus heureuses de ces combinaisons, si elles ne répondent en lui à aucune attente, à aucune forme entrevue, seront pour lui dénuées de sens, aussi insignifiantes les unes que les autres, toutes égales pourvu qu'elles aient été faites selon les règles du jeu. Ce ne seront même pas des réussites.

M. Brunschvicg a raison d'insister sur les surprises de l'invention, sur ce qu'elle comporte d'imprévisible et de rappeler (p. 22) le mot d'Evariste Galois : « En vain les analystes voudraient-ils se le dissimuler : ils ne déduisent pas, ils combinent, ils comparent; quand ils arrivent à la vérité, c'est en heurtant de côté et d'autre qu'ils y sont tombés ». Mais cette imprévision ne saurait être totale, ces détours inutiles de droite et de gauche ne sauraient être fortuits, car si celui qui connaît d'avance tout ce qu'il veut démontrer et le détail de sa démonstration n'invente rien, celui, en retour, qui n'a aucune idée de

1. M. Brunschvicg cite en ce sens un texte d'Aristote d'interprétation douteuse; cf. Ross, *The works of Aristotle; Analytica posteriora* (par Mure), 7. 92 b 15 et note 4.

but ni de chemin, ne se mettra même pas en route. Il n'y a pas de science sans recherche, sans une certaine *intention*, une certaine *prévision*.

Prévision du but à atteindre, d'abord. Non pas que son existence géométrique soit déjà connue comme certaine — il n'y aurait plus de découverte à faire — mais comme probable ou possible. L'hypothèse joue ainsi le même rôle fécond, le même rôle directeur en géométrie que dans les sciences expérimentales. Cette hypothèse nous est fournie soit par une intuition complexe d'ordre intellectuel, soit, surtout dans les débuts de la science, par les suggestions de notre imagination ou par nos connaissances expérimentales : l'ombre d'un disque nous donne l'idée de l'ellipse avant que nous l'ayons construite, avant donc qu'elle existe géométriquement; nous nous imaginons aisément une droite tangente à deux circonférences intérieurement ou extérieurement avant de savoir si la construction est possible; il nous semble que par trois points non en ligne droite, on peut faire passer une circonférence, même si nous ne voyons pas encore comment une telle proposition se rattache aux premiers principes de la géométrie.

Et l'on sait assez que la géométrie est née de l'arpentage. Son nom même trahit ses origines paysannes.

D'où la perpétuelle distinction chez les Grecs et chez Descartes entre « géométrique » et « mécanique ». « De diuiser les cercles en 28 et 29, écrit par exemple Descartes au P. Mersenne le 8 oct. 1629, ie le croy, mechaniquement, mais non pas en Geometrie ». Et cette délimitation se retrouve constamment dans le problème qui fait le centre de ses recherches mathématiques : la classification des courbes.

Un *Traité de la Méthode* ('Εφοδικὸν ou Ἔφ-οδος : chemin, méthode) d'Archimède, découvert en 1907, par Heiberg, de Copenhague[1], nous montre Archimède employant une méthode de découverte par la mécanique et cherchant ensuite, à la proposition nouvelle ainsi trouvée, une démonstration rigoureuse, géométrique. Dans son traité, après avoir indiqué comment il a mesuré mécaniquement l'aire d'un segment de parabole, il remarque : « Ce qui précède ne constitue pas une démonstra-

1. Traduit dans la *Revue générale des sciences*, nov. et déc. 1907. — Cf. MILHAUD, *Nouvelles Etudes*, p. 135-154, *Le Traité de la Méthode d'Archimède*.

tion, mais suffit à donner à la conclusion une apparence de vérité. Voilà pourquoi, voyant d'une part que le théorème n'était pas démontré, supposant d'autre part la conclusion exacte, j'ai trouvé une démonstration géométrique que j'ai publiée précédemment... » (Milhaud, p. 143).

Ce texte marque excellemment les deux temps de la découverte : élaboration de l'hypothèse, recherche d'une démonstration rigoureuse. Intuition du but, recherche du chemin. Que peut la méthode synthétique dans cette seconde phase de l'invention ? Pour peu que la déduction ne soit pas immédiate, comment choisir entre les conséquences diverses qu'on peut tirer des données? Et à chaque degré, à chaque étape de la déduction, le même embarras se retrouvera. Le nombre de combinaisons possibles à essayer serait vite énorme et selon le mot de Leibniz (*Nouveaux Essais*, IV, 2, § 7, cité par Hamelin, p. 57) « ce serait la mer à boire ».

« Supposant la conclusion exacte, nous disait Archimède, j'ai trouvé une démonstration... » Il n'est aucunement besoin de forcer le texte pour y voir la désignation de la méthode analytique dans son caractère essentiel (« supposant... la conclusion exacte ») et dans le rôle principal que lui reconnaissaient les géomètres grecs (« j'ai trouvé une démonstration »).

Ce rôle est formulé par Geminus (1er s. av. J.-C.) en termes tout semblables : ἀνάλυσίς ἐστιν ἀποδείξεως εὕρεσις[1], « invention, découverte de la démonstration ». C'est « l'analyse poristique » de Viète. Comment l'analyse nous fait-elle trouver la démonstration cherchée? En « supposant la conclusion exacte », c'est-à-dire en traitant le problème comme résolu, en partant du terme inconnu comme s'il était connu. C'est ce que nous enseignent les deux définitions de l'analyse que nous ont laissées les géomètres anciens. L'une au XIIIe livre des *Éléments* d'Euclide[2] :

Τί ἐστιν ἀνάλυσις καὶ τί ἐστι σύνθεσις;

Ἀνάλυσις μὲν οὖν ἐστι λῆψις τοῦ ζητουμένου ὡς ὁμολογουμένου διὰ

1. Cité par Ammonius, *In pr. Anal. Arist.,* dans les scolies de WAITZ : *Organon*; I, p. 44, 1.5.

2. Cette définition n'est pas d'Euclide, sa place dans les manuscrits le prouve (Heiberg, p. 364, note). Il ne semble pas pour des raisons philologiques qu'on puisse l'attribuer à l'un de ses prédécesseurs. Peut-être est-elle tout simplement de Pappus, qui avait écrit un commentaire des *Eléments*. Ce qui expliquerait la presque identité des deux définitions (cf. RODIER, p. 43, note).

τῶν ἀκολούθων ἐπί τι ἀληθὲς ὁμολογούμενον.
Σύνθεσις δὲ λῆψις τοῦ ὁμολογουμένου διὰ τῶν ἀκολούθων ἐπὶ τὴν τοῦ ζητουμένου κατάληξιν ἤτοι κατάληψιν[1].

« L'analyse prend ce qui est demandé comme accordé et par une suite de conséquences arrive à quelque vérité accordée.

La synthèse prend ce qui est accordé et par une suite de conséquences arrive à conclure ou à saisir ce qui est cherché. »

Définition qu'un scholiaste précise ainsi :

« Τί ἐστι τὸ κατὰ ἀνάλυσιν; ὅταν προβλήματος δοθέντος λάβῃ τις τὸ ζητούμενον ὡς εὑρημένον καὶ ἀναλύσῃ ἐπι τὸ γνώριμον τῶν ἤδη προαποδεδειγμένων, καὶ ὅταν εὕρῃ, λελύσθαι λέγεται τότε τό πρόβλημα κατὰ ἀνάλυσιν.

Τί ἐστι τὸ κατὰ σύνθεσιν; ὅταν τις ἀπὸ τῶν γνωρίμων ἀρξάμενος καὶ συνθεὶς εὕρηται τὸ ζητούμενον[2]. »

« Qu'est-ce que la méthode analytique? Quand, un problème étant donné, on prend ce qui est cherché comme trouvé et qu'on le ramène à quelque proposition connue, de celles préalablement

1. Edition Peyrard, t. III, p. 265; cf. édition Heiberg, t. IV, p. 364-366. Cet appendice sur l'analyse et la synthèse manque dans la traduction-commentaire de Clavius.

Dans la définition de la synthèse, l'édition Heiberg, au lieu de ἐπὶ τὴν τοῦ ζητουμένου κατάληξιν ἤτοι κατάληψιν donne, comme pour l'analyse : ἐπὶ τι ἀληθὲς ὁμολογούμενον. Cette leçon est celle du meilleur manuscrit (P), le codex Vaticanus 190 du x° siècle utilisé pour la première fois par PEYRARD, *Les œuvres d'Euclide en grec, en latin et en français, d'après un manuscrit très ancien qui était resté inconnu jusqu'à nos jours*, 1814-1818, et qui donne un texte antérieur à la recension de Théon (Peyrard, I, p. XIII et XXIX; Heiberg, I, p. VIII et V, p. XXIV-XXV).

Cette leçon ne me semble pas seulement moins claire (Rodier, p. 42, n. 2), mais manifestement fautive; la synthèse part d'une vérité accordée pour aboutir non à une autre vérité déjà accordée, mais à une conclusion nouvelle, à la découverte de ce qui est cherché. (On ne peut guère traduire ἐπί τι ἀληθὲς ὁμολογούμενον par « une vérité *désormais* accordée »).

Il semble que le copiste s'est laissé entraîner par le parallélisme des deux définitions et a reproduit comme finale de la seconde la finale de la première. L'étrangeté de cette leçon n'a pas échappé à Peyrard qui a ici abandonné le texte de son manuscrit pour adopter celui des éditions de Paris et d'Oxford (leçons des cod. Bodleianus, Vindobonensis, Bononiensis, Parisinus 2344, si ce n'est que Peyrard donne κατάληξιν ἢ κατάληψιν au lieu de κατάληξιν ἤτοι κατάληψιν. (Cf. Peyrard, t. III, p. 225 et 566; Heiberg, IV, p. 366).

La leçon ἐπὶ τὴν τοῦ ζητουμένου κατάληξιν ἤτοι κατάληψιν me semble la seule intelligible. De plus elle est d'accord avec la définition donnée par le scholiaste du ms. P, avec celle de la *Collection mathématique* (par la synthèse εἰς τέλος ἀφικνούμεθα τῆς τοῦ ζητουμένου κατασκευῆς) et avec la pratique des géomètres grecs.

2. Scholie du ms. P; Heiberg, V, p. 675.

démontrées; lorsqu'on a trouvé, on dit qu'on a résolu le problème par analyse.

« Qu'est-ce que la méthode synthétique? Lorsque, partant de propositions connues et les combinant, on trouve ce qui est cherché ».

La seconde définition est formulée en termes presque identiques dans la préface du VIIe livre de la *Collection Mathématique* de Pappus[1], mais développée par un commentaire faisant ressortir le caractère corrélatif des deux procédés, analyse et synthèse, la conclusion de la première servant de point de départ à la seconde qui refait en sens inverse le chemin parcouru. Je cite la traduction latine de Commandin qu'a presque certainement lue Descartes, admirateur avoué de Pappus :

« Resolutio igitur est via a quaesito tamquam concesso per ea, quae deinceps consequuntur, ad aliquod concessum in compositione : in resolutione enim id quod quaeritur tamquam factum ponentes, quid ex hoc contingat, consideramus : & rursum illius antecedens, quousque ita progredientes incidamus in aliquod iam cognitum, vel quod sit e numero principiorum. Et huiusmodi processum *resolutionem* appellamus veluti *ex contrario factam solutionem*[2]. In *compositione* autem per *conversionem* ponentes tamquam iam factum id quod postremum in resolutione sumpsimus : atque hic ordinantes secundum naturam ea antecedentia, quae illic consequentia erant; & mutua illorum facta compositione ad quaesiti finem pervenimus[3], et hic modus vocatur compositio »[4].

Analyse et synthèse sont donc deux parties complémentaires d'une même méthode mathématique. La synthèse a besoin de l'analyse qui lui prépare les voies, sans l'analyse elle marcherait au hasard. Inversement, l'analyse ne fournit pas une démonstration rigoureuse, parce que les propositions géométriques ne sont pas nécessairement réciproques, comme le sont les égalités de l'algèbre moderne.

L'explication que donne Pappus du mot ἀνάλυσις montre combien les Grecs sentaient qu'il y a un *sens* dans une

1. Συναγωγὴ μαθηματική, écrite par Pappus d'Alexandrie vers la fin du IIIe siècle a. J.-C. Edition Hultsch : *Pappi Alexandrini collectionis quae supersunt.* Berlin, 1876-1878.

2. ἀνάλυσιν καλοῦμεν, οἷον ἀνάπαλιν λύσιν : solution à rebours.

3. « ad quaesiti finem pervenimus » traduit εἰς τέλος αφικνόυμεθα τῆς τοῦ ζητουμένου κατασκευῆς (édit. Hultsch, II, p. 364): on voit que Commandin a omis de traduire τῆς κατασκευῆς (constructionis).

4. P. 157 de l'édition de 1602; p. 240 de l'édition de 1640. — On trouvera le texte latin de cette définition cité dans Sirven, p. 205, 206 et dans Gilson, p. 188; le texte grec cité dans Rodier, p. 43, n. 1.

démonstration géométrique et que seule est concluante la déduction qui suit l'ordre de la construction, de la génération géométrique. Seule elle confère à la proposition à laquelle elle aboutit la réalité, l'existence géométrique.

L'introduction de l'algèbre expliquera (nous en dirons un mot) que Descartes accorde à l'analyse une valeur démonstrative que lui avaient déniée les Grecs.

Le texte le plus clair de Descartes sur la nature et le rôle de l'analyse et de la synthèse se trouve dans les *Réponses de l'Auteur aux secondes objections*. Je le cite ici parce qu'il montre clairement l'origine géométrique de ces idées chez Descartes :

« Dans la façon d'écrire des Geometres, ie distingue deux choses, à sçavoir l'ordre, & la maniere de démontrer.

« L'ordre consiste en cela seulement que les choses qui sont proposées les premieres doiuent estre connuës sans l'aide des suiuantes, & que les suiuantes doiuent aprés estre disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les precedent. Et certainement i'ay taché, autant que i'ay pû, de suiure cet ordre en mes Meditations. Et c'est ce qui a fait que ie n'ay pas traité, dans la seconde, de la distinction de l'esprit d'auec le corps, mais seulement dans la sixieme, & que i'ay obmis de parler de beaucoup de choses dans tout ce traité, parce qu'elles presuposoient l'explication de plusieurs autres.

« La maniere de démontrer est double : l'vne se fait par l'analyse ou resolution, & l'autre par la synthese ou composition.

« L'analyse montre la vraye voye par laquelle vne chose a esté méthodiquement inuentée, & fait voir comment les effets dépendent des causes; en sorte que si le lecteur la veut suiure, & jetter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins la chose ainsi démontrée, & ne la rendra pas moins sienne, que si luy-mesme l'auoit inuentée.

« Mais cette sorte de demonstration n'est pas propre a conuaincre les lecteurs opiniastres ou peu attentifs : car si on laisse échaper, sans y prendre garde, la moindre des choses qu'elle propose, la necessité de ses conclusions ne paroistra point; et on n'a pas coûtume d'y exprimer fort amplement les choses qui sont assez claires de soy-mesme, bien que ce soit ordinairement celles ausquelles il faut le plus prendre garde.

La synthèse, au contraire, par vne voye toute autre, & comme en examinant les causes par leurs effets (bien que la preuue qu'elle contient soit souuent aussi des effets par les causes), démontre à la vérité clairement ce qui est contenu en ses conclusions, et se sert d'vne longue suite de definitions, de demandes, d'axiomes, de theoremes & de problemes, afin que, si on lui nie quelques consequences, elle face voir comment elles sont contenuës dans les antecedens, qu'elle arrache le consentement du lecteur, tant obstiné & opiniastre qu'il puisse estre; mais elle ne donne

pas, comme l'autre, vne entiere satisfaction aux esprits de ceux qui desirent d'aprendre, parce qu'elle n'enseigne pas la methode par laquelle la chose a esté inuentée.

Les anciens Geometres auoient coutume de se seruir seulement de cette synthese dans leurs écrits, non qu'ils ignorassent entierement l'analyse, mais, à mon auis, parce qu'ils en faisoient tant d'etat qu'ils la reservoient pour eux seuls, comme un secret d'importance.

Pour moi, i'ay suiui seulement la voye analytique dans mes Méditations, pource qu'elle me semble estre la plus vraye, & la plus propre pour enseigner; mais, quant à la synthese, laquelle sans doute est celle que vous désirez icy de moy, encore que, touchant les choses qui se traitent en la Geometrie, elle puisse utilement estre mise apres l'analyse, elle ne conuient pas toutefois si bien aux matières qui appartiennent a la Metaphysique. Car il y a cette différence, que les premieres notions qui sont suposées pour démontrer les propositions Geometriques, ayant de la convenance auec les sens, sont receuës facilement d'un chacun; c'est pourquoi il n'y a point là de difficulté, sinon à bien tirer les consequences, ce qui se peut faire par toutes sortes de personnes, mesme par les moins attentiues, pourueu seulement qu'elles se ressouuiennent des choses precedentes; & on les oblige aisément à s'en souuenir, en distinguant autant de diuerses propositions qu'il y a de choses à remarquer dans la difficulté proposée, afin qu'elles s'arrestent separement sur chacune, & qu'on les leur puisse citer par aprés, pour les auertir de celles ausquelles elles doiuent penser. Mais au contraire, touchant les questions qui appartiennent a la Métaphysique, la principale difficulté est de conceuoir clairement & distinctement les premieres notions. Car, encore que de leur nature elles ne soient pas moins claires, & mesme que souuent elles soient plus claires que celles qui sont considerées par les Geometres, neantmoins, d'autant qu'elles semblent ne s'accorder pas auec plusieurs prejugez que nous auons receus par les sens, ausquels nous sommes accoutumez dés nostre enfance, elles ne sont parfaitement comprises que par ceux qui sont fort attentifs & qui s'étudient à détacher, autant qu'ils peuvent, leur esprit du commerce des sens; c'est pourquoy, si on les proposoit toutes seules, elles seroient aisément niées par ceux qui ont l'esprit porté a la contradiction.

Ce qui a esté la cause pourquoy i'ay plutost écrit des Meditations que des disputes ou des questions, comme font les Philosophes, ou bien des theoremes ou des problemes, comme les Geometres, afin de témoigner par là que ie n'ay écrit que pour ceux qui se voudront donner la peine de mediter auec moy serieusement & considerer les choses auec attention. Car, de cela mesme que quelqu'vn se prepare pour impugner la verité, il se rend moins propre a la comprendre, d'autant qu'il détourne son esprit de la consideration des raisons qui la persuadent, pour l'apliquer a la recherche de celles qui la detruisent.

(2[es] *Réponses*, A. T., IX, 121-123).

Le passage, souvent incriminé, sur la synthèse « examinant les causes par leurs effets (bien que la preuve qu'elle contient soit souvent aussi des effets par les causes) », me semble explicable si l'on comprend bien que l'analyse a pour Descartes force démonstrative. Deux paragraphes plus haut, il nous dit que la marche de l'analyse reproduit « la vraye voye par laquelle une chose a esté méthodiquement inuentée », et deux paragraphes plus bas que la « voye analytique » est « la plus vraye ». Le point de départ de l'analyse, la *cause* logique de toute sa déduction est le *vrai* point de départ du raisonnement, la *véritable cause* logique. Cette déduction analytique aboutit à certaines conclusions ou conséquences, à certains *effets* de la *cause* dont elle est partie.

Or souvenons-nous du texte de Pappus sur la « composition » : « In compositione autem per *conversionem* ponentes tamquam *iam factum* id quod *postremum* in resolutione sumpsimus, atque hic ordinantes secundum naturam ea *antecedentia* quae illic *consequentia* erant... » Quand on passe à la synthèse, il se produit une conversion, un changement de sens, on prend pour nouveau point de départ le point d'arrivée de l'analyse, pour causes ses conséquences. La synthèse procédant elle aussi par déduction, par enchaînement de conséquences, διὰ τῶν ἀκολούθων, on peut dire que « la preuve qu'elle contient », sa force démonstrative est « des effets par les causes » (ce n'est pas une induction). Mais le vrai sens de la démonstration étant pour Descartes celui de l'analyse, les *causes* d'où part la synthèse sont en réalité les *effets*, et les *effets* auxquels elle aboutit sont les *causes* du véritable raisonnement de l'analyse. Et l'on peut dire qu'elle examine « les causes par leurs effets »[1].

Ainsi, contrairement à la conception grecque, c'est la synthèse qui, pour Descartes, est un raisonnement à rebours. Même en Géométrie, il ne la croit pas nécessaire, il dit seulement qu'elle peut « utilement estre mise après l'analyse ». Comme on le voit, il s'agit de sa géométrie algébrique. En

1. Pour le cas particulier des problèmes géométriques, cette explication rejoint celle de M. Brunschvicg (*Etapes*, p. 117-118) d'après laquelle les lignes géométriques dont partaient les anciens pour résoudre leurs problèmes (v. g. celui de Pappus) ne sont en réalité que des *effets*, l'absolu, la *cause* étant l'ensemble des relations métriques comprises dans l'énoncé du problème et qui rendent compte de la position des lignes.

Métaphysique, elle a encore moins sa place, car les premières notions y sont les plus difficiles à « concevoir clairement ». Ce n'est donc que pour relever un défi qu'il entreprend dans ses *Secondes Réponses* de mettre sous forme de synthèse la preuve de l'existence de Dieu et celle de la distinction de l'âme et du corps (p. 124-132) : 10 *Définitions*, 7 *Demandes*, 10 *Axiomes ou Notions communes* et 4 *Propositions*, suivies chacune de sa *démonstration*. La 3[me] Proposition est complétée par un corollaire suivi lui-même de sa démonstration[1].

*
* *

Les Grecs qui avaient réglé par le menu tout le détail de l'art oratoire ne devaient pas se contenter en mathématiques de distinguer les deux démarches essentielles de l'esprit. Reprenons Euclide à la première proposition du premier livre[2] :

πρότασις α′ : proposition 1[re] : « Sur une droite donnée et finie, construire un triangle équilatéral ».

ἔκθεσις : exposition : « Soit AB une droite donnée et finie ».

προσδιορισμός : détermination (restriction) : « Il faut construire sur la droite finie AB un triangle équilatéral ».

κατασκευή : construction : de A et B, on trace deux circonférences de rayons AB et BA, qui se coupent en C ; d'où AC, BC.

ἀπόδειξις : démonstration : AC = AB = BC.

1. Cette méthode du double exposé (analytique, puis synthétique) est déjà appliquée dans l'Appendice des *Eléments* à une série de propositions, à la suite des définitions de l'analyse et de la synthèse.

On en retrouve un autre exemple très intéressant dans le journal de Beeckman, pour la période 1628-1629 (X, 342-344) : « Cum D. des Chartes *invenisset* per parabolam duo media proportionalia inveniri, hoc mathematicus quidam Gallus Parisiis *geometrice demonstravit* hoc modo. » Ce sont les deux temps mentionnés par Archimède : 1° invention de l'hypothèse, 2° recherche d'une démonstration rigoureuse. — Sans doute, Descartes avait-il découvert ce procédé de construction grâce à ses fameux compas. Il s'agirait donc comme chez Archimède d'un procédé *mécanique* à justifier géométriquement. La solution est exposée analytiquement d'abord, puis synthétiquement :

« Ἀναλυτικῶς. Sit jam factum. » etc... : solution du problème.

« Συνθετικῶς. Componetur igitur sic. » etc... : construction.

2. Les indications : πρότασις, ἔκθεσις etc... n'appartiennent pas au texte primitif. Ce sont des scholies. On les trouvera dans le V[e] vol. de M. Heiberg, p. 114-116 (scholia in Elementorum librum I) :

p. 114 : πρῶτον πρότασις, β̄ ἔκθεσις, γ̄ προδιορισμός, δ̄ κατασκευή.

p. 115 : Πᾶν δὲ πρόβλημα καὶ πᾶν θεώρημα βούλεται ταῦτα πάντα ἔχειν ἐν ἑαυτῷ πρότασιν, ἔκθεσιν, διορισμόν, κατασκευήν, ἀπόδειξιν, συμπέρασμα.

Peyrard, dans son édition (I, 7, 8), a joint ces indications au texte, comme je le fais ici pour plus de clarté.

συμπέρασμα : conclusion : ABC est équilatéral et construit sur AB.

Et Euclide ne nous donne ici que l'exposé synthétique. La solution complète d'un problème comprend deux autres parties, consacrées à l'analyse, et se présente sous la forme suivante[1].

A) Les deux premières phases servent à poser le problème et à le préciser; ce sont :

1) la πρότασις ou énoncé général,

2) l'ἔκθεσις qui le répète en l'appliquant à un schéma déterminé, dont les divers éléments sont désignés par des lettres.

B) Les deux phases suivantes constituent l'analyse :

3) l'ἀπαγωγή suppose le problème résolu et le ramène par déduction à la satisfaction de quelques conditions simples.

4) l'ἀνάλυσις[2] confronte ces conditions avec celles auxquelles satisfont les données.

C) S'il y a équivalence entre ces conditions, le problème est résolu. Sinon, ce peut-être que l'énoncé est insuffisamment déterminé; on lui ajoute alors les restrictions nécessaires pour que l'équivalence ait lieu, en complétant la protase par :

5) le διορισμός (qui est un théorème puisqu'il formule des propriétés appartenant aux figures que l'on considère).

D) Les deux parties suivantes constituent la synthèse :

6) la κατασκευή : construction des lignes nécessaires à la démonstration.

7) l'ἀπόδειξις : démonstration proprement dite, déduisant de la construction la figure demandée.

E) Enfin : 8) le συμπέρασμα : conclusion, affirme que cette figure satisfait aux conditions requises.

Qu'on veuille bien relire maintenant la méthode de résolution des problèmes donnée par Descartes au 1er livre de sa Géométrie (VI, 372-373), méthode dont M. Liard disait qu'elle lui semblait la traduction en langage mathématique des Règles du *Discours :*

« Ainsi voulant resoudre quelque problème (πρότασις), on doit d'abord le

1. Boutroux, I, 229-230 :

2. Ce sens de l'ἀνάλυσις — partie de la solution — est donc beaucoup plus restreint que celui de la méthode générale du même nom.

considérer comme deia fait, et donner des noms (ἔκθεσις) a toutes les lignes qui semblent nécessaires pour le construire, aussi bien à celles qui sont inconnuës qu'aux autres. Puis, sans considerer aucune difference entre ces lignes connuës et inconnuës, on doit parcourir la difficulté selon l'ordre qui monstre, le plus naturellement de tous, en quelle sorte elles dépendent mutuellement les unes des autres (ἀπαγωγή), iusques a ce qu'on ait trouvé moyen d'exprimer vne mesme quantité en deux façons : ce qui se nomme vne Equation, car les termes de l'vne de ces deux façons sont esgaux a ceux de l'autre (ἀνάλυσις). Et on doit trouver autant de telles Equations qu'on a supposé de lignes qui estoient inconnuës. Ou bien s'il ne s'en trouve pas tant, et que, nonobstant, on n'omette rien de ce qui est désiré en la question, cela tesmoigne qu'elle n'est pas entierement determinée ; et lors, on peut prendre a discretion des lignes connuës, pour toutes les inconnuës auxquelles ne correspond aucune Equation (διορισμός) ».

Nous avons ici, traduite en langage algébrique, la partie analytique de la méthode grecque. La partie synthétique, inutile puisqu'il s'agit de résolution algébrique, a été supprimée.

Ainsi la méthode mathématique de Descartes, écorce, enveloppe (« indetegumentum ») de sa méthode générale, rappelle, en son détail même, la méthode d'analyse des Géomètres grecs.

II. — L'Analyse des Géomètres.

Est-ce l'analyse considérée comme méthode générale s'opposant à la synthèse, que désigne expressément Descartes lorsqu'il nous dit avoir étudié « l'Analyse des Géomètres »? Le texte suffit à nous détromper : « La Logique,... l'Analyse des Geometres et l'Algebre, trois ars ou sciences... ». Il s'agit donc d'une branche des Mathématiques, comparable à l'Algèbre[1]. Laquelle?

Le mot d'Analyse, le rapprochement fait avec l'Algèbre, les noms d'Apollonius, de Pappus, de Diophante ne nous laissent aucune hésitation : il s'agit du τόπος ἀναλυόμενος. En voici la définition dans la préface de Pappus au VII[e] livre de sa *Collection Mathématique*, traduite par Commandin :

« Locus, qui vocatur ἀναλυόμενος, hoc est resolutus, o Hermodore fili, ut summatim dicam, propria quaedam est materia post communium elemen-

1. Cf. les *Notae breves in Geometriam Renati Des Cartes* de FLORIMOND DE BEAUNE, que Descartes regardait comme le plus fidèle commentaire de sont œuvre. Définissant, au début des *Notae*, l'Algèbre spécieuse de Descartes : « <ut> haec scientia non solum *algebram numerosam* atque *veterum analysim geometricam* comprehendat; sed etiam omne id, quod relationem quamdam habet aut proportionem... »

torum constitutionem, iis parata, qui in geometricis sibi comparare volunt vim, ac facultatem inueniendi problemata, quae ipsis proponuntur: atque huius tantummodo utilitatis gratia inuenta est. Scripserunt autem hac de re tum Euclides qui elementa tradit, tum Apollonius Pergaeus, tum Aristaeus senior. Quae quidem per resolutionem et compositionem procedit »[1].

Ainsi la topique géométrique[2] :

1) a pour objet la *résolution des problèmes;* elle vient en aide à la faculté *d'invention* du géomètre.

2) utilise, pour simplifier ce travail d'invention, des recueils de *questions résolues d'avance* (« lieux résolus » comparables aux lieux rhétoriques), qui ont été composés dans ce but.

3) procède par *analyse et synthèse,* c'est-à-dire selon les deux méthodes étudiées dans les pages qui précèdent.

Nous avons un de ces recueils de questions résolues dans les *Données* d'Euclide[3]. Les définitions données au début de cet ouvrage se ramènent à deux séries : définitions des données de grandeur, définitions des données de position.

1. — *Données de grandeur.*

« Sont dits donnés de grandeur des espaces, des lignes, des angles auxquels on en peut trouver d'autres égaux ».

« Une raison est dite donnée, à laquelle nous pouvons en trouver une égale ».

De même, une grandeur A sera supérieure ou inférieure à une grandeur B d'une grandeur donnée C, quand, cette dernière étant ajoutée ou retranchée à A, la somme ou le reste est égal à B.

Le principe est donc ici l'*égalité* de grandeurs ou de rapports de grandeurs. La *position* n'intervenant pas, il n'est besoin d'aucune figure, comme en témoignent les XXIV premières propositions des *Données,* où les lignes représentant les grandeurs ne jouent aucun rôle dans la démonstration, et n'ont d'autre intérêt que de « soulager l'attention du lecteur » comme dira Descartes. Il faut remarquer en passant :

1. Edition de 1602, p. 157; édition de 1640, p. 240.
2. Cf. ἡ τοπικὴ (τέχνη) en rhétorique. (v. g. Aristote, *Rhétorique,* 2, 22, 13).
3. Bibliotheca Teubneriana, t. VI des œuvres d'Euclide. Peyrard, III, p. 300-480.

1) qu'une des grandes nouveautés cartésiennes, la représentation du produit d'une grandeur par un nombre, non par une surface mais par une droite, est amorcée dans les livres V et X des Eléments d'Euclide traitant des *grandeurs* en général, où les grandeurs, multiples d'une autre grandeur, sont représentées par des *droites*. Mais Euclide n'a pas saisi la portée de ce symbolisme et ne l'a pas généralisé. Un carré reste pour lui une figure à quatre côtés égaux (l. X, prop. 9).

2) qu'au livre VII qui traite des *nombres*, ceux-ci sont représentés par des segments de droites. Cette seule correspondance est déjà remarquable. Mais il y a plus : la proposition XVI est ainsi formulée : « Si deux nombres se multipliant l'un l'autre en produisent d'autres, les nombres produits seront égaux entre eux ».

Or ces produits de nombres sont ici représentés par des droites, comme les nombres multipliés ;

3) qu'une science générale des grandeurs ou de la quantité est amorcée dans les livres V et X d'Euclide.

Celui-ci arrive ainsi à certaines propositions générales qui ressemblent à celles de nos modernes logisticiens :

« Une raison est certaine manière d'être de deux grandeurs homogènes, entre elles, suivant la quantité » (V, définition 3).

« Si un tout a avec un tout une raison donnée, et si les parties ont avec les parties une raison donnée, mais non les mêmes, toutes ces grandeurs auront des raisons données avec toutes ces grandeurs » (*Données*, prop. 23).

Il y a donc ici, non seulement une pré-algèbre (puisque la *position* n'intervenant pas, tout se ramène à des *égalités*, à des *équations*), mais, puisqu'il s'agit de *grandeurs* en général, il y a une préformation du grand rêve cartésien : « Notandum est deinde, écrira Descartes dans la 14me Règle, nihil ad istam *aequalitatem* reduci posse, nisi quod recipit maius et minus, atque illud omne per *magnitudinis* vocabulum comprehendi : adeo ut... hic tantum deinceps circa *magnitudines in genere* intelligamus nos versari »[1].

1. Cf. BRUNSCHVICG, *Etapes*, p. 95 : « la matière d'une *logique des relations* se trouve rassemblée dans les *Eléments* d'Euclide ».

2. — *Données de position.*

Mais, faute d'une technique algébrique suffisamment développée et basée sur des principes logiques, les Mathématiciens grecs, dès qu'ils passent des généralités aux précisions du calcul, sont ramenés à la géométrie. Ils ne savent que deux calculs : l'arithmétique et le géométrique. De ce calcul géométrique, la 2ème série de définitions des *Données* va nous indiquer le principe.

« Sont dits donnés de position des points, des lignes, des angles qui occupent toujours le même lieu » (ἃ τὸν αὐτὸν ἀεὶ τόπον ἐπέχει).

La géométrie nous fournissant des relations entre la grandeur et la position des éléments d'une même figure, si l'on nous demande de déterminer certaines grandeurs inconnues ayant avec d'autres grandeurs connues un rapport donné, il nous suffira de construire géométriquement les éléments connus, puis de déterminer le lieu géométrique des éléments inconnus. Les rapports de position, entraînant des rapports de grandeur, nous fourniront la solution cherchée.

C'est ce qu'on a parfois appelé « l'algèbre géométrique des Grecs », expression qui n'est pas sans danger comme le remarque P. Boutroux (*Idéal*, p. 72) et à laquelle je préférerais celle de « *géométrie topique* ». C'est en effet le τόπος ἀναλυόμενος, résolvant par la démonstration et la construction de *lieux géométriques* des problèmes qu'aujourd'hui nous résolvons par l'algèbre[1].

1. P. Boutroux (*Idéal*, p. 73-74 et *Analyse*, l. II, ch. III, § 1 ; t. I, p. 484-498) distingue trois moments principaux dans le progrès de ce calcul géométrique :

A. — La géométrie des rectangles, basée sur la théorie fondamentale de la géométrie grecque, la théorie de *l'application*, œuvre de la muse pythagoricienne, nous dit Proclus.

Le nom même de la *parabole* nous rappelle que cette courbe est relative à *l'application* (παραβολή) sans défaillance ni excès d'un rectangle à un segment; *l'ellipse* (ἔλλειψις) est obtenue par construction d'un rectangle *défaillant* (ἐλλεῖπον). *l'hyperbole* (ὑπερβολή) par la construction d'un rectangle *excédant* (ὑπερβάλλον).

B. — La théorie des *proportions* due probablement à Eudoxe de Cnide (407-354).

C. — Le développement de la théorie des *sections coniques* dû à Apollonius « fournit une nouvelle méthode pour l'étude des problèmes géométriques qui correspondent aux équations du deuxième ou troisième degré. Ainsi Apollonius ramène, par exemple le problème de la duplication du cube, c'est-à-dire la résolution de l'équation : $X^3 = 2a^3$) à la construction de l'intersection de deux paraboles » (*Idéal*, p. 74).

Descartes, qui a largement utilisé cette méthode, en a clairement dénoncé le point faible : elle est « astrainte a la considération des figures ». Où était le remède ? Dans une combinaison de cette *Analyse des Anciens* avec l'*Algèbre des Modernes*.

III. — Analyse et algèbre.

Les savants du XVIe siècle qui, grâce à la Renaissance helléniste, connaissaient fort bien les ouvrages des mathématiciens grecs, savaient que l'arithmétique et la géométrie étaient les seules sciences dont les principes fussent rigoureusement établis[1] ,mais ils appréciaient en même temps les avantages de l'algèbre. Aussi se reportèrent-ils à cette Analyse des Anciens[2] dont nous avons parlé, mais la trouvant avec raison beaucoup moins maniable que l'algèbre, ils tentèrent de déduire de la géométrie les règles de l'algèbre, qui reposaient jusqu'alors sur des définitions incomplètes et certaines conceptions simplistes. Ces tentatives de démonstration — de Viète (1540-1603), Girard (1595-1632), Stevin (1548-1620), Hérigone (qui publie en 1634) — demeurèrent incomplètes et leurs auteurs se contentèrent souvent, dans la pratique, d'utiliser les règles algébriques telles qu'ils les avaient reçues.

Cette tentative, Descartes la reprendra et la réussira ; il fondera logiquementl'algèbre en décidant que ses symboles représenteront toujours et exclusivement des longueurs rectilignes ; mais sans la lier à cette représentation, sans en faire une science ayant un objet propre, un contenu, il lui conférera sa vraie valeur de pure méthode. D'autre part il en simplifiera les procédés et en augmentera la portée.

Quels éléments l'algèbre fournit-elle à Descartes pour la construction de sa méthode générale? Les deux points suivants me semblent les plus importants :

1° l'algèbre libère de toute détermination accidentelle les notions de *quantité* ou de *grandeur* et celle d'*égalité* ou plus généralement de *rapport*. La première partie est évidente, les mêmes symboles, les mêmes formules algébriques pouvant

1. Nous retrouvons cette même idée chez Descartes, *Reg.* II, (X, 365).
2. Viète, dans son *Isagoge,* émet lui aussi l'opinion que les Anciens ont connu une mathématique supérieure dont ils n'ont pas voulu livrer le secret.

désigner tout ce qui est mesurable ; seule appartient proprement à l'algèbre la combinaison de ces symboles quantitatifs, indépendamment de toute interprétation. La *quantité* est donc l'élément commun grâce auquel les diverses sciences de la nature pourront être ramenées à une science unique, susceptible d'*ordre* et de méthode.

La seconde partie n'est pas moins claire, si l'on observe que l'égalité géométrique était basée sur la *superposition* possible de deux lignes, de deux figures, sur leur application (παραβολή, disaient les grecs), et était liée, par conséquent, à des considérations de *position*. Nous l'avons expliqué à propos de la géométrie topique des Anciens. Pour l'algébriste, l'égalité n'est qu'un *rapport*, le plus simple de tous; rapport d'équivalence quantitative, qui permet d'opérer des substitutions entre les quantités égales. Son principe est le même que celui de l'égalité arithmétique : deux quantités dont la différence est nulle sont égales[1]. Il ne s'agit donc plus que de *rapports quantitatifs*. Et plus tard, avec la géométrie analytique, les relations de positions étant exprimées par des *distances* à des points fixes rentreront dans la loi commune.

2° Pour résoudre un problème, l'algèbre le traduit en équations ou égalités conditionnelles, puis résout ces équations. Dans ces deux opérations, l'algèbre procède par *analyse*. Dans la première, elle suppose le problème résolu, traite les quantités inconnues comme données, et traduit les conditions — supposées satisfaites — du problème en relations algébriques, de manière à avoir autant d'équations que d'inconnues. Dans la seconde opération, elle ramène les équations obtenues à des formes de plus en plus simples, jusqu'à ce qu'apparaissent les égalités simples, évidentes, conditions du problème[2].

Ce sont les deux temps d'une même analyse qui, partant du problème complexe supposé résolu, en tire par une suite de déductions, les conditions simples de réalisation.

Ainsi comprenait déjà l'algèbre Diophante, qui procède toujours analytiquement et ajoute à la fin de sa première ques-

1. L'égalité dépendra donc des valeurs numériques attribuées aux symboles. L'*identité* au contraire en est indépendante : elle n'est que l'écriture sous deux formes différentes d'une même expression algébrique, v. g. le carré d'un binôme et son développement.

2. Cf. Rodier, p. 54.

tion : « καὶ ἡ ἀπόδειξις φανερά »[1]. Ainsi Viète dont le principal traité s'intitule : *In artem analyticam Isagoge*[2].

1. Le premier des grecs, Diophante (ve siècle après J.-C.), osa faire rentrer dans un traité d'arithmétique, l'art du calcul ou logistique, que d'ailleurs il perfectionna. L'intérêt particulier de sa méthode est que, tout en employant pour ses calculs des nombres (l'algèbre spécieuse date de Viète), « il retient en mémoire plutôt ces calculs que leurs résultats numériques, ce qui lui permet de voir immédiatement ce qu'on aurait obtenu en attribuant d'autres valeurs aux quantités supposées connues » (BRUNSCHVICG, *Etapes*, p. 31, n. 24).

2. Cf. RODIER, p. 53. Descartes a-t-il connu les ouvrages de Viète et les a-t-il utilisés pour sa réforme de l'algèbre ? (On peut voir sur cette question Adam-Tannery. T. XII, p. 212 sq.).

Voici, en bref, ce que nous apprend la correspondance de Descartes et de ses amis ou adversaires :

Alexandre Anderson publia en 1615 le *De equationum recognitione et emendatione* de Viète (mort en 1603). Descartes fut accusé, surtout par Jean de Beaugrand, de plagier cet ouvrage dans sa *Géométrie* de 1637. (Cf. lettre de Beaugrand à Mersenne écrite vers le mois d'avril 1638, A. T. V. 504-512). En février 1639 Descartes répondait à Mersenne : « Ie n'ay aucune connoissance de ce Géometre dont vous m'écrivez, ie m'étonne de ce qu'il dit, que nous avons estudié ensemble Viète à Paris ; car c'est un livre dont ie ne me souviens pas avoir seulement iamais vu la couverture, pendant que i'ay esté en France » (A. T. II, 524).

Ce n'est que sur une lettre de Mersenne, l'avertissant qu'on l'accusait de plagier le *De equationum emendatione* qu'à la fin de 1637 il emprunte cet ouvrage à un ami et le parcourt pour s'assurer que les méthodes enseignées dans sa *Géométrie* sont réellement nouvelles : « I'ay commencé où il avoit achevé ; ce que i'ay fait toutesfois sans y penser, car i'ay plus feüilleté Viète depuis que i'ay receu vostre dernière, que ie n'avois iamais fait auparavant, l'ayant trouvé icy par hasard entre les mains d'un de mes amis » (A. T. I. 479-480). Il faudrait donc prendre dans un sens assez large et général ce que dit Descartes dans cette même lettre, quelques lignes plus haut : « I'ay tasché à n'y rien mettre que ce que i'ay crû n'avoir point esté sceu ny par luy (Viète), ny par aucun autre » (A. T. I. 479). L'expression vague « i'ay crû » justifie cette interprétation.

Quant à l'*In Artem Analyticam Isagoge*, publié en 1591, réédité en 1624, Descartes en cite les derniers mots « nullum non problema solvere », dans une lettre de mai 1632. Connaissait-il autre chose de cet ouvrage que l'ambitieuse devise dont il se moque et qui était sans doute aussi connue que le nom de Viète ? Il semble que le « *livre d'Analyse* » que lui a envoyé Mersenne et dont il le remercie dans cette lettre soit plutôt le traité posthume *Francisci Vietae ad Logisticem Speciosam Notae priores* annoté et édité par Beaugrand. En effet, cet opuscule est édité en 1631 et Descartes écrit : « les auteurs » (A. T. I. 245 et 248 note).

D'autre part la grande nouveauté qu'apportera la *Géométrie* c'est l'union de la géométrie et de l'algèbre que Viète traite encore pratiquement comme deux sciences totalement distinctes. Cette union supposait une réforme de l'écriture algébrique. Celle préconisée par Viète (chiffres romains pour les exposants, consonnes pour les quantités connues, voyelles pour les inconnues) montre que le problème de la simplification des algorithmes se posait aux mathématiciens de son époque, mais la solution de Viète ne prévalut pas. Elle était certainement moins pratique que celle adoptée par Descartes et qu'il appelle son « a b » (A. T. II. 83) ou son « a b c » (A. T. II. 474) et qui d'ailleurs représentait pour lui tout autre chose qu'une pure simplification d'écriture : le point de départ d'un renouvellement des méthodes algébriques et géométriques (Cf. A. T. IV. 475).

Ce qu'il faut bien remarquer, c'est que l'analyse, en algèbre, n'est plus seulement l'invention d'une démonstration mais une démonstration. En effet toute égalité algébrique, étant purement quantitative, est toujours réciproque. Il est donc inutile de vérifier les résultats obtenus en repartant des éléments simples (racines des équations) pour reconstruire les relations complexes (équations) d'où l'on est parti. La synthèse est devenue inutile. L'analyse se suffit : elle est à la fois méthode d'*invention* et de *démonstration.*

C'est là ce que cherchait Descartes.

Les pages qui précèdent n'ont d'autre but que de marquer *un point de départ*. La pensée de Descartes sur le rôle de l'Analyse, et l'usage qu'il en fera, se modifieront avec le temps et suivant la nature des problèmes abordés par lui. Mais savoir d'où Descartes est parti prépare à mieux saisir le sens et la portée de son effort personnel.

André ROBERT.

Poitiers.

Il semble donc que Viète ne put avoir aucune influence *directe* sur Descartes jusqu'en 1632 environ, date à laquelle celui-ci, possédait tous les points essentiels de sa future *Géométrie*,

Ajoutons que pour l'anglais Thomas Harriot que Descartes fut également accusé de plagier (A. T. V. 422), la question est beaucoup plus simple. Descartes ne reçut qu'un an après la publication de la *Géométrie*, son ouvrage : *Artis anatyticae praxis ad aequationes algebraicas nova, expedita et genuali methodo resolvendas.* (A. T. I. 456 et 457 note).

APPENDICE

Un nom qu'il est impossible de passer sous silence quand on parle des premières recherches mathématiques et logiques de Descartes, est celui du P. Clavius S. J. (« l'Euclide de son siècle » disaient les Jésuites). Son influence sur Descartes est indéniable et on l'a plus d'une fois signalée (Milhaud, Sirven...)[1].

Descartes reproche à l'algèbre des modernes (il pense surtout à Viète) d'être tellement assujettie « a certaines reigles & a certains chiffres, qu'on en a fait un art confus et obscur ». Or, à ce point de vue, l'*Algebra* de Clavius marque déjà un progrès sérieux sur les ouvrages de Viète. Descartes adopta — au plus tard en 1619 — les signes cossiques[2] employés par Clavius et on les trouve encore dans un fragment mathématique qui ne peut guère être antérieur à juillet 1638[3]. On trouve même dans Clavius, comme l'a remarqué M. Sirven, les éléments d'une notation par exposants. Je dirai plus. On s'étonne presque, en lisant cette véritable théorie des exposants que contient le deuxième chapitre de l'*Algèbre,* que son auteur n'ait pas réalisé lui-même la simplification d'écriture à laquelle aboutit Descartes. J'extrais quelques indications typiques[4] :

« Prior progressio est naturalis numerorum series incipiens ab O. qui *exponunt* & signa Cossica subscripta & terminos posterioris progressionis, quae Geometrica est, ab unitate initium ducens : appellanturque numeri ordinis superioris *exponentes* terminorum progressionis Geometricae, & signorum Cossicorum...

« Deinde iidem *numeri exponentes* progressionis naturalis numerorum docent, quot proportiones progressionis Geometricae interjiciantur inter

1. Son *Algèbre* est éditée en 1609, son commentaire d'Euclide en 1611. On peut se demander si Descartes le connut dès le collège, comme le pensent Adam (XII, 23) et Milhaud (p. 29) ou seulement vers l'époque à laquelle apparaissent dans ses écrits les signes cossiques (1619).

2. Avant l'emploi de ces signes on employait (et l'on continua d'employer en Italie) des abréviations, v. g. *CO* pour cosa = x, ce qui était encore plus compliqué.

3. X. 298. On sait que la *Géométrie* (écrite en 1636) emploie les exposants. Il est vrai que le 30 sept. 1640 (III, 190) Descartes emploie un symbolisme plus ancien encore : 1C — 6N = 40.

4. La 1re ligne indique simplement les exposants, c'est-à-dire les numéros d'ordre des puissances. La 3e est un exemple numérique dans lequel $x = 2$ d'où $x^2 = 4$, etc. Dans un autre tableau (p. 7) $x = 4$ et la progression est 1. 4. 16, etc. Dans tous les cas N = 1 et désigne le « nombre absolu » ; on peut l'omettre, dit Clavius.

quemlibet numerum ejusdem Geometricae progressionis, atque unitatem...

Praeterea quilibet duo *exponentes numeri* inter se multiplicati producunt exponentem characteris Cossici, qui ex characteribus assumptorum exponentium componitur... »[1].

Si l'on ajoute que Clavius remplace par une règle générale unique donnant la marche à suivre pour résoudre un problème algébriquement, les multiples règles particulières de ses devanciers (ch. VIII-XIII); qu'il indique au ch. XIV qu'on peut déterminer algébriquement si un problème est possible ou non, il faut reconnaître qu'il prépara les voies à Descartes pour sa réforme de l'algèbre.

Il faudrait montrer, pour être complet, que son commentaire d'Euclide servit en plusieurs occasions de point de départ aux recherches d'analyse géométrique de Descartes, par exemple pour le classement de certaines courbes, coniques ou quadratice[2].

Je préfère montrer par quelques brèves citations que ce commentaire, en soulignant la portée des théories mathématiques, pouvait suggérer à Descartes d'audacieuses généralisations. Ainsi au début du 5e livre : « Hoc quidem quinto libro docet (Euclides) proportiones *quantitatum continuarum in genere,* non descendendo ad ullam quantitatis speciem, ut ad lineam, superficiem, vel corpus aliquod ».

Ses *In disciplinas mathematicas prolegomena* (t. I, p. 3-9) sont particulièrement riches en textes pré-cartésiens.

Il explique « Cur... hae artes de *quantitate agentes* nomen *disciplinae,* vel *doctrinae* inter reliquas omnes solae sint adeptae... » La raison donnée à cela par les Pythagoriciens et Platoniciens est fausse. Voici sa pensée à lui : « Aliis autem placet, ideo has artes prae coeteris *nomen scientiae,* & doctrinae sibi vindicare, quod solae modum rationemque scientiae retineant. Procedunt enim semper *ex praecognitis quibusdam principiis ad conclusiones demonstrandas,* quod proprium est munus, atque officium doctrinae sive disciplinae... » (p. 3). Ne dirait-on pas une glose de la Règle 2e?

« Quoniam disciplinae Mathematicae de rebus agunt, quae *absque ulla materia sensibili* considerantur, quamvis reipsa materiae sint immersae; perspicuum est, eas medium *inter Metaphysicam & naturalem scientiam* obtinere locum »... Science des choses, abstraction faite de leur matière, science de la pure quantité, dira Descartes; et il tentera de fonder la Physique sur cette science et cette science elle-même sur la vérité métaphysique.

Les Mathématiques donnent la certitude. « Id quod aliis scientiis vix tribuere possumus, cum in eis saepe numero intellectus *multitudine opinionum* ac *sententiarum varietate* in veritate conclusionum judicanda sus-

1. *Algebra,* p. 6.
2. A. T. I. 71, où Descartes lui-même renvoie aux « elemans d'Euclide commantés par Clavius ».

pensus haereat, atque incertus ». Cette critique par les divergences d'opinion entre doctes est celle même que fera Descartes.

Les Mathématiques, au contraire, ont un tel culte de la vérité « ut non solum nihil, quod sit *falsum*, verum etiam nihil, quod *tantum probabile existat*, nihil denique admittant, quod *certissimis demonstrationibus* non confirment »... (p. 5). « Rejicimus illas omnes probabiles tantum cognitiones », dira encore la Règle 2e, n'acceptant que les propositions qui seront démontrées avec certitude, « propositiones certo demonstrandas ».

Quel est le point de départ des Mathématiques?

1° Des définitions qui mettent de la *clarté* dans les termes :

2° « Postulata, quae quidem adeo *clara* sunt & perspicua in illa scientia.. ut nulla indigeant confirmatione... » ;

3° « Axiomata, seu communes animi notiones, quae non solum in scientia proposita, sed etiam in omnibus aliis ita *manifesta* sunt, & *evidentia*, ut ab eis nulla ratione dissentire queat is, qui ipsa vocabula recte perceperit... »

A quoi aboutissent les Mathématiques et par quelle voie?

« Unde hoc etiam nomine summis laudibus efferenda est Geometria, omnibusque saeculis praedicanda, quod ex tam exiguis initiis cuilibet quantumvis rudi ignaro notissimis, & quidem perfacilibus progrediatur ad theoremata primo aspectu ab omni sensu humano, & intellectu remota, quae tamen omnia miro ordine, ac methodo facili, demonstrationibusque certissimis ita confirmat, ut nihil omnino dubii in eis relinquatur » (p. 9).

Une méthode facile, partant de notions évidentes et atteignant par une suite de démonstrations rigoureuses admirablement ordonnées, non la probabilité — que l'on rejette à l'égal de l'erreur — mais la certitude absolue, telle est pour Clavius la méthode mathématique, telle devra être, pour Descartes, la « Méthode » tout court. Pas de question, si difficile soit-elle, qui ne lui cède, grâce à l'ordre qu'elle établit en toutes choses.

« Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les Geometres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles demonstrations, m'avoient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent en mesme façon, et que, pourvû seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraye qui ne le soit, et qu'on garde tousiours l'ordre qu'il faut, pour les deduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si esloignées, ausquelles enfin on ne parviene, ny de si cachées qu'on ne découvre » (Discours VI. 19).

A.R.

TABLE DES MATIÈRES

CE CAHIER II DU VOLUME XIII DES « ARCHIVES DE PHILOSOPHIE » A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 10 MAI MCMXXXVII PAR FIRMIN-DIDOT AU MESNIL, POUR GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS ÉDITEURS A PARIS